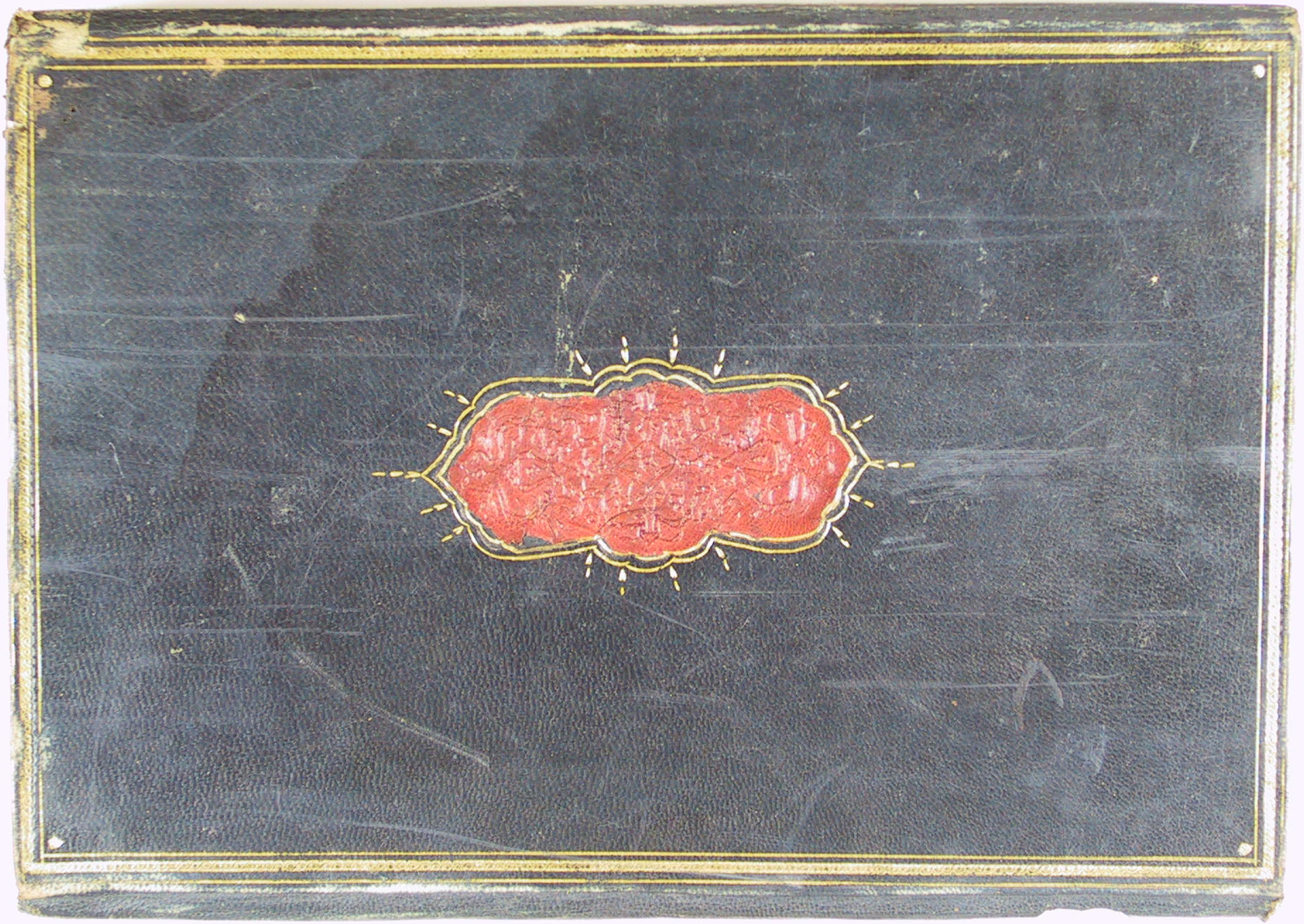

یا حفیظ یا کبیکج

لاسیما حرمطهره دن بو کتابده تحریر اولنان
حاشیه‌لر سید شریف جرجانینک در
سید شریف جرجانینک
رحمه الله خطیدر

كتاب محاكمات لطف الدين الرازى

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P. K TAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 727/1-2

٨٧٤

RAĞIP P.
Ka. N.
862

١٨٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم   اياك نعبد واياك نستعين

توجهنا الى جناب قدسك وتعرضنا لنفحات انسك يا واجب الوجود ويا مبدا كل موجود يا كاشف حجب السالكين
ورافع درجات العالمين انظر الينا بعين احسانك وامطر علينا سحاب عرفانك نظرات عقولنا نحو كرم افاضة
فضلك الغير المتناهي وخطرات قلوبنا شطر كرمك فادرنا صور حقايق الاشيا كما هي وخصص محمدا افضل بريتك
بافضل صلواتك واله واصحابه باطيب تحياتك انك على كل شي قدير وبالاجابة جدير   بعد فهذا الحواشي
كلامي في شرح الشرح بريا عن النقض سليما من الجرح على وفق ملتمسكم وموجب مقترحكم وازنت فيه بين الشرحين
واخرجت اللالي من الصدفين ووجهت المباحث عن الطرفين بل اخرجت ثمار البيان في اغصان المباني وملات
اكمام الافهام وادران الاذهان عن ازهار المعاني وجلوت ابكار الافكار بيد القريحة الوقاد وجنيت ثمار الاسرار
بمعونة الفطنة النقادة ونضوت النقاب عن كل مشكل في الكتاب وميزت فيه بين القشر واللباب ولم ال
جهدا في توجيه الاسولة وتقرير الاجوبة وابانة المشكلات والكشف عن المعضلات تجانبا في الكلام الى ما جنح الطرف
اليه معولا على الحق الصريح الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه لا عصبية على احد فاعتقه ولا ميل الى اخر فاعترفه
فان ورد عليكم في بعض الابواب ما لم تجدوا في مطاوي كتاب او سرد لديكم من الاسرار ما لم تسمعوا من علما الامصار
فاحسنوا الظن ولا تغضوا عنه العين فان طريق الفيض بعد لم ينسد وابداع المعاني عن القوى العقلية لم يمتنع و
سيجد فضلاء العصر وعلماء الزمان وضع هذا الكتاب الذي لم يتفق مثله الى هذا الان والله المستعان وعليه التكلان

قال الشارح العلامة احسن الله اكرامه الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده لا يخفى في صدر الخطبة كلام
الشيخ في خطبته حيث حمد الله على التوفيق اولا وسال الهداية ثانيا والهام ثالثا الا انه فصلها بعض التفصيل فان بعضا
منها حاصل كالتوفيق على افتتاح المقال بالتحميد والهداية الى تصدير الكلام بالتمجيد والهام الاقرار بكلمة التوحيد وبعضا
منها غير حاصل لكنا نستعد لتحصيله كتحقيق الحق في ساير المطالب وتمهيده وكما ان الكمال نعمة من الله يجب ان يحمد عليها
كذلك استعداد الكمال ايضا نعمة يستحق بها الحمد فلذلك حمد الله تعالى على القسمين معا فان قلت التحميد والتمجيد
ان اتحدا كان التوفيق والهداية على شي واحد وسياق الكلام ينافيه وان تغايرا لزم تقدمهما معا في اول الكلام ولا ذكر
للتمجيد فنقول تخصيص جنس الحمد بالله تعالى على ما يعطيه لام التعريف والاختصاص ادل دليل على التمجيد بل لفظ
الله الذي هو المعبود الذي يستحق العبودية لذاته يدل عليه والمعرفة بحسب تعارف القوم التصور لبساطته و
العلم التصديق لتركبه على ما سيجي وكما ان التصور يختلف بحسب الكمال والنقصان كذلك التصديق يختلف بحسب
الصدق والكذب والوثاقة والضعف فلذلك نسب الكمال والجلالة الى المعارف والصدق والوثاقة الى العلوم
فان قيل الصدق لا يقبل الاشتداد والضعف فان التصديق ان طابق الواقع فهو صادق والا فكاذب فلا يستقيم
قوله واصدق العلوم فنقول المراد ابين العلوم واظهرها صدقا فالشدة والضعف ليس في نفس الامر
الصدق بل في حاله وهو الظهور وقوله هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية على طريقة اللف والنشر والمعارف
الحقيقية هي التصورات الكاملة بحسب الحدود لا الناقصة المستفادة من الرسوم والعلوم اليقينية التصديقات
المستجمعة للجزم والمطابقة والثبات والطريقة مسلوكة ايضا في قوله كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين
اي ما ينسب الى الحقيقة من التصورات والى اليقين من التصديقات والضمير في جملتها عايد الى المعارف والعلوم
جميعا وكذلك في قوله هو معرفة اعيان الموجودات الموثقة والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة والحاصل
كما ان اكمل التصورات واوثق التصديقات التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية كذلك اشرف
التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية تصور اعيان الموجودات والتصديق باسباب الكائنات وقوله

وقوله وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية فيه مساهلة اذ ليس مجرد تصورات الموجودات والتصديق باسبابها هو الحكمة النظرية
بل هو العلم بها باحوالها ايضا نعم في مثل هذا الموضع ربما يغمض على ذلك قوله افاد الفاضل الشارح ان هذه
المعاني يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية لها بحسب تاثرها عما فوقها و
تاثيرها فيما تحتها قوتان فالقوة التي بها تتاثر عما من عالم الغيب تسمى قوة نظرية والقوة التي بها تؤثر بها في البدن
تسمى قوة عملية ولكل منهما مراتب من بداية الاستكمال الى نهايته اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان الانسان في
مبدا الفطرة خال عن العلوم لكنه مستعد لها وهو المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا ثم اذا استعمل الالة اعني
الحواس الظاهرة والباطنة تنبه لعلوم بديهية واستعد لادراك العلوم الكسبية وهو المرتبة الثانية وتسمى عقلا
بالملكة ثم اذا ضم العلوم البديهية بعضها الى بعض ادرك العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها
من غير تجشم كسب جديد وهو المرتبة الثالثة وتسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات له بالفعل متمثلة عنده مشاهدة
له هو المرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب القوة العاقلة فهي اثنتان التخلية والتحلية وفي التخلية
مقامان تهذيب الظاهر بوظائف العبادات على مقتضى ما بينته الشريعة الحقة وتزكية الباطن عن الملكات الردية
والاخلاق الذميمة اذا تمهد هذا فنقول يمكن حمل المعاني التي اوردها الشيخ في الخطبة على مراتب النفس في كل
واحد من قوتيها اما حملها على مراتب القوة النظرية فلان جودة الاستعمال العقل الهيولاني الذي هو الاستعداد
المحض الى العقل بالملكة الذي هو استعداد المعقولات الثواني بحسب ادراك المعقولات الاول لا يمكن الا بحسن
توفيقه وجودة الاستعمال منه الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية لا يتم الا بهداية لتلك الى سواء
الطريق لان الطرق مختلفة والتمييز بين الخطا والصواب لا يتم الا بتجويد الطاقة البشرية والعقل المستفاد الذي هو
العقود اليقينية لا يحصل الا بالهام الحق بتحقيقها اي بتحقيقه اياه وتبيينه فان ما يستعدها اي العقود اليقينية من المقدمات
التي يتالف عنها الاقيسة المودية الى العقود اليقينية وغير تلك المقدمات كالجزء الصوري لها والتصورات التي
هي اجزاؤها وغيرها من متعلقات مبادي المقدمات لا تفعل في النفس الا اعداد القبول فيض تلك العقود من المبدا
الفياض بناء على ما ثبت في الحكمة من ان الافكار معدات لحصول النتايج لا علل موجبة لها وانما قيد الترقي والاستعمال
بالجودة لانه قد يستعمل الحواس ويحصل الصور من الاشياء غير مطابقة وقد يترتب الضروريات ويحصل النظريات غير
مطابقة لكن الاستعمال في المقامين حيث لم يكن بحسن توفيق الله تعالى او لم يكن بهدايته لم يكن جيدا بل رديا فاسدا وقوله في
العقل المستفاد انه هو العقود اليقينية فهو على ضرب من التمثيل والا فالعقل المستفاد صور المعقولات الثانية بعد ما عن
ان يكون تصورية او تصديقية ثم ههنا سؤالات الاول ان قوله هذه المعاني تحمل على كل واحد من مراتب الانسانية بحسب   النفس
قوتيها ليس بمستقيم اذ ليس يمكن حمل تلك المعاني على كل واحد من المراتب بل حمل المجموع على المجموع وكانه هو المراد الا ان
اللفظ ياباه الثاني ان قوله في العقل الهيولاني من شانه الاستعداد المحض مستدرك لان من شانه ربما يستعمل في معنى
الاستعداد كما يقال الاعمى من شانه ان يكون بصيرا وربما يستعمل في معنى الوصف كما يقال الانسان من شانه ان يكون
ضاحكا اي من صفته ولا يمكن اخذه ههنا باحد المعنيين اما المعنى الاول فلان حاصله يرجع الى ان العقل الهيولاني مستعد
للاستعداد المحض ولا استقامة فيه واما المعنى الثاني فلان العقل الهيولاني ليس من صفة الاستعداد المحض بل هو نفس
محض الاستعداد اللهم الا ان يطلق المراتب على النفس في الاحوال وح يكون العقل الهيولاني من صفة الاستعداد
المحض لكن الكلام يصير معناه ان النفس تترقى من نفس بحال الى نفس بحال اخرى ثم انظر هل يستقيم هذا الثالث ان
قوله بالفعل شانه ادراك المعقولات الثانية ان اراد به ان شانه ادراك العلوم الكسبية قبل تحصيلها فهو ليس عقلا بالفعل
بل عقلا بالملكة وان اراد به ان شانه ادراكها وملاحظتها بعد تحصيلها من غير تجشم كسب جديد فلا انتقال من العقل بالملكة

البتة بل الى العقل المستفاد الذي هو حصول العلوم الكسبية بالفعل اليه وعلى تقدير ذلك الاستعمال لا يحتاج الى هداية الله تعالى
اذ الاحتياج الى سلوك الطريق المستقيم المودي الى المطلوب انما هو قبل حصوله والاولى ان يقال الاستعمال عن العقل
بالملكة الى العقل المستفاد الذي هو حصول المعقولات الثانية انما يتم بهداية الله تعالى والاستعمال منه الى العقل بالفعل
الذي هو ملكة الاستحضار متى شاء من غير افتقار الى اكتساب انما يكون بالهام تعالى ومن بعد اخرى اعلم ان في النقل
لتحريفا فان الامام قال يمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في كل واحد من القوتين اما مراتب العلوم النظرية فلان
النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم ثم تحصل له العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس ثم العلوم النظرية بحسب
ترتيب العلوم الضرورية فحصول العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس هو المرتبة الاولى وترتيبها بحيث يتادى الى
العلوم النظرية هو المرتبة الثانية والوصول اليها هو المرتبة الثالثة ولما كان التوفيق هو الامر المقرب الى السعادة
الابدية والحواس طرق موصلة الى العلوم التي هي اسباب للسعادة الابدية لا جرم كان اعطاء الحواس توفيقا
من الله يجب ان يحمد عليه واليه اشار بقوله احمد الله على حسن توفيقه وقوله واساله هداية طريقه اشارة الى
المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون موديا الى المطلوب والتمييز بين الصواب والخطا لا يمكن الا بهداية الله تعالى الى الطريق
القويم وقوله والهام الحق اشارة الى المرتبة الثالثة فان الصور العقلية لا تحصل الا من واهب الصور هذا ما ذكره الامام
فظاهر ان المراتب التي اعتبرها كلها كمالات اولها حصول مادة الفكر وثانيها حصول صورته وثالثها حصول المطلوب
والمراتب التي اعتبرها الشارح لا كمال منها الا العقل المستفاد وايضا لا دلالة في كلام الامام على اعتبار العقل بالفعل
اصلا ولا اعتبار على عبارته فلكم بين التقريرين واما حملها على مراتب العلوم العملية فظاهر من الشرح قوله الطالب السالك
يرى في بدو سلوكه الطالب السالك لتحصيل المعارف والعلوم الحقيقية لسلوكه وحركته الفكرية ثلث احوال بداية ووسط
ونهاية ففي بدو سلوكه يرى ان مطالبه العلمية انما يحصل منه لكن حصولها منه يتوقف على التوفيق وهو جعل الاسباب المعدة مبدا م
لحصول العرفان مجتمعة متوافقة في التسبب ثم اذا خاض لجة السلوك وراى تعدد الطرق الى مطالبه واختلافها في التادية
وعدمها والصواب والخطا احتاج في تصور قوته عن التمييز بينها والاهتداء الى سواء الطريق يعتقد انه عاجز عن السلوك الا
بهدايته واذا وصل الى المنتهى يظهر له انه ليس له اثر في تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا لما يفيض عليه في كل حاله من حالات
اعتقادان اما في الاولى فاعتقاد انه سبب لتحصيل المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق والاول خطا والثاني الحمد لله
على التوفيق الذي اقتضاه باعتقاد الصحيح واما الثانية فاعتقاد بسببه الفعل له والى الله تعالى بالشركة فقد اعتقد ان
لنفسه في ذلك تاثيرا وهو خطا وان الله تعالى تاثيرا بحسب الهداية وهو اعتقاد صحيح وفي الثالثة اعتقاد انه قابل وان الفاعل
في ذلك ليس الا الله تعالى وهما اعتقادان صحيحان فلما انتفيا الاعتقادات الباطلة في هذه الاحوال لم يكن السبب الحمد هو
الطالب الا التوفيق الا في الحالة الاولى والهداية في الثانية والالهام في الثالثة فالشيخ عدد هذه الاسباب الموصلة
الى المطلوب في صدر كتابه تنبيها على ان الطالب الخالص فيه يجب ان يحمد الله تعالى على توفيقه للشروع فيه ويسال الهداية
والالهام حتى يحصل له الفوز بما عنيه فان قلت … حكم بانه عند المنتهى فظهر له انه ليس الا قابلا ينافي حكمه بانه يرى
في كل حال من الثلثة ان الله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا اذ التاثير لا يطلق على القبول فنقول المراد من التاثير
هنا ان يكون له دخل في تحصيل المعارف وهو يختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الحالات وتلخيص ما ذكره ان من حاول تحصيل
علم ما فاما ان يكون هو فيه تاما عند البادي للخوض فيه او لم يتوجه الى تحصيله ثم اذا شرع في الكتاب احتاج الى هدايته الى الطريق
المستقيم المودي اليه واذا سلكه افتقر الى الهام الحق اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد لذلك فهي الاسباب
الموصلة الى المطلوب يحمد على ما هو حاصل ويسال ما ليس بحاصل وهذا هو الشيخ لما وفق لوضع مثل هذا الكتاب
المشتمل على مطالب شريفة عالية حمد الله على حسن توفيقه لذلك ولا حلاف طريق تلك المطالب سال هداية الطريق

الطريق اليها ولان افاضتها ليست الا من الله تعالى الكريم وساله الهام الحق فيها وما ذلك الا التعليم المتعلم المستنبط قوله
الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها الاصل مقدمة كلية يصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج النتيجة من القوة
الى الفعل مثلا اذا حصل عندنا ان كل انسان ناطق وقد حصل ان زيدا انسان فقد حصل عندنا ان زيدا ناطق و
هو الفرع والاصل تلك المقدمة الكلية وليس بجزئي لها بل نسبته اليه نسبة الجزئي الى الكلي في تعرف احكامه منه فمثال زيد نسبته م
وعمرو لله نسبة ان انما هو مثال الجزئيات والكلي لا الفروع والاصل وان اردنا ان يكون مثالا لها قدرنا شيئا وهو عند
الحكم عليها فاذا حكمنا على الانسان وعلى زيد وعمرو فالحكم على الانسان اصل والحكم على زيد وعمرو فرع والجملة هي مجموع
الاجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل تبيين اجزاء الجملة وتمييز بعضها من بعض وقد يطلق على الجزء والمنفصل المتمايز وهو
المراد من قوله والتفصيل لجملته كالاجزاء لكلها وانما قال كالاجزاء لان التفصيل انما هو باعتبار تميز الاجزاء بالعوارض
واللواحق والاجزاء اذا اعتبر فيه العوارض لا يكون اجزاء بل كالاجزاء فالتفاصيل مذكورة في الجملة وان لم يذكر معها موجوده
بخلاف الفروع فانها لا يكون مذكورة في الاصول بل يحتاج في اخراجها من القوة الى الفعل وهو التفريع الى تصرف زايد
وهو تحصيل الصغرى السهلة الحصول وضمها مع الاصل على منهاج ضرب منتج واما التفصيل فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير
وانما يكفي فيه حركة يسيرة لوجودها في الجملة بالفعل فلهذا اتى بما يشتمل التفريع والتفصيل وهو السهولة دون الظهور
المختص بالتفصيل لان انكشاف امر موجود بالفعل خفي عن العقل قوله واما الطبيعة فهي المبدا الاول المراد بالمبدا
العلة الفاعلية وهي ليست بانفرادها علة للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم حالة الملايم ووجودها والتقييد
بالاول احتراز عن النفوس الارضية فانها مبادي لحركات ما هي فيه كالانما مثلا الا انها ليست مبادي اولية بل باستخدام
الطبايع والكيفيات وقوله ما هي فيه احتراز عن المبادي القسرية وقوله بالذات يحتمل ان يكون بالقياس الى المبدا
او يكون معناه ان الطبيعة تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها فالمبدا للحركة على سبيل تسخير قاسر ويحتمل ان يكون
بالقياس الى المتحرك ويكون معناه انما تحرك الجسم المتحرك بالذات لا بالغير فليس قلت … قوله لحركة ما هي فيه معناه
لحركة ما في الطبيعة فيه وهو يلزم تعريف الشي بنفسه فنقول … يمكن ان يرجع الضمير الى المبدا باعتبار انه العلة الفاعلية
فلا اختلال في التعريف وتمام الكلام فيه سيجي في النمط الثاني والعلم المنسوب الى الطبيعة اي علم الطبيعة في قول الشيخ ومتعلق
غيره اي علم الطبيعة هو العلم الطبيعي لا العلم بالطبيعة نفسها فانه مسئلة من العلم المنسوب الى ما قبل الطبيعة اعني العلم
الالهي لان الطبيعة جزء من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي والموضوع واجزاؤه لا يثبت في العلم وادار بل في العلم
الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة لانه باحث عن احوال الاجسام من جهة انها واقعة في التغير بالحركة والسكون وهذه الجهة
هي جهة الطبيعة ثم هاهنا شيان العلم والمعلوم فالمعلومات الالهية متقدمة على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتاخرة عنها
باعتبار اما تقدمها فبوجهين احدهما بالذات وبالعلية وثانيهما بالشرف لان المعلومات الالهية مبادي الطبيعة من المجردات
وهي اقدم بالوجهين من الطبيعيات وانما اجري الامور العامة مجرى المجردات حتى صار مبحوثا عنها في العلم الالهي
لامتناع كونها وضعية لان الوضع يمتنع ان يكون كليا ولانها لا تحتاج الى المادة كالمجردات فان قلت … ذكر الذات
مستدرك لانه ان اريد به تقدم العلية لزم التكرار وان اريد به المطلق فحصوله وانما يكون في ضمن احد اخصيه ولا يجوز ان يكون
هو المقابل لتقدم العلية فتعين ان يكون اياه فذكره يغني عنه فنقول اراد المفهوم العام لا يوجب ارادة
احد الخواص فلا استدراك واما تاخرها فبالوضع لان المحسوسات اقرب الينا فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها
من الامور العامة وهو العلم الالهي قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما هذا حكمها باعتبار
المعلومات واما العلم الالهي نفسه فله تقدم على العلم الطبيعي وغيره من العلوم لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادي متقدم
على العلم بحال المبادي طبعا فقد بان ان للمعلوم تقدما وللعلم على العلم ايضا بعدها فلننتظر ان التقدم الذي اعتبر الشيخ

في قوله وما قبله اي تقدم منهما مفعول المراد التقدم العلمي لان الضمير فيما قبله لا يرجع الى الطبيعة الا بتاويل ما قبلها بل الى العلم
الطبيعي وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ما قبله كناية عن المعلومات او عن العلم لا جايز ان يكون كناية عن المعلومات والا لكان العلم
الالهي علم ما قبل علم الطبيعة لكنه لا يسمى بهذا بل علم ما قبل الطبيعة وايضا التقدم المعتبر اما بين العلمين او بين المعلومين
فاما بين المعلوم والعلم فلا يكاد يعتبر لعدم المناسبة فتعين ان يكون ما قبله كناية عن العلم فالتقدم المعتبر انما هو التقدم
الذي بين العلمين ولو عني به التقدم بين المعلومين يقال وما قبلها وحينئذ يعلم ان ما قبله عطف على علم الطبيعة لا على الطبيعة
والا لكان المضاف وهو العلم داخلا عليه ايضا فيكون ما كناية عن المعلومات وليس كذلك ولو قال وما قبلها كان عطفا
على الطبيعة قال الامام العلم الالهي سمي بما قبل الطبيعة للوجهين الشرف والعلية وما بعدها لتاخره في التعليم
فان الاغلب ان يوصل الى الالهي بواسطة الطبيعي لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما لا يبتني على الطبيعيات
اندفع تاخر الالهي وهو متقدم على الطبيعي بالوجهين فبقي وجها التقدم سالمين عن المعارض فلهذا اسماه بما قبل الطبيعة
وهذا كلام غير محصل لوجوه الاول ان اثبات الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات لا يدفع تاخر الالهي لانه متاخر
عن الطبيعي بحسب الوضع كما بيناه سواء اثبت الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات اولا ولهذا اخره في هذا الكتاب
مع اعتراف الامام بانه لم يجعله مبنيا على الطبيعي والثاني ان الوجهين لا يدلان على تقدم العلم على العلم بل على تقدم المعلومات
على المعلومات والثالث هب ان الوجهين يدلان على تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعي بذلك
الاعتبار بل ما قبل علم الطبيعي ولو فرضنا ان الالهي بذلك الاعتبار ما قبل الطبيعي لكن الشيخ لم يسمه بما قبل الطبيعة
لان الضمير فيما قبله لا يرجع اليها والا لقال وما قبلها والى هذه الوجوه اشار بقوله لما هو الواقع ان سياق كلامه يشعر
بان غيره الشيخ من الحكماء اثبت الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات ولهذا اخروا الالهي عن الطبيعي في التعليم وفيه
الشارح ذلك فان الشيخ لم يسلك الا طريقة الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب المسايل وخلط مسايل
الالهي بالطبيعي لدفع الحوالات من احد العلمين الى الاخر وفي الوجه الثاني نظر لان الوجهين كما دلا على تقدم المعلوم على
المعلوم يدلان على تقدم العلم على العلم اما العلية فلما ثبت في صناعة البرهان ان العلم بالمعلول انما يحصل بالعلم
العلة لانها واجب وبدونها ممكن واما الشرف فلان شرف العلم بحسب شرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف
كان العلم اشرف على ان للامام ان يقول الوجهان لما دلا على ان الالهي ما قبل الطبيعي واندفع تاخر الالهي بحسب
نظر التعليم لم يبق الا انه ما قبل الطبيعة لكنه حيث زاد في المقدمات زيد عليه في الاعتراض والوجه الاخير
ايضا منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشيخ في اثبات الاول وصفاته وهي النظر الى مجرد الوجود من غير اعتبار
شيء من المقدمات الطبيعية قد سلكها الحكماء الا ان بعضهم اثبت الاول ثم ما يبتني معرفته على معرفة الطبيعيات
وهذا مما لا يمكن انكاره واعلم انه لما جرى في الديباجة ذكر الحكمة واقسامها فقد بقي في ذمة الشارح مباحث لا بد من التنبيه
عليها البحث الاول في تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فهو خروج النفس الانسانية الى كمالها
الممكن في جانبي العلم والعمل معا اما في جانب العلم فبان يكون متصورا للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا كما هي واما
في جانب العمل فبان يحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط والشيخ قد اخرج العمل
وعرفها بانها كمال نفس الانسان بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات والعمليات ولما كانت
الموجودات تنقسم الى ما يكون وجودها متعلقا بقدرتنا واختيارنا كالسياسات والتدبيرات في الامور والمصالح
والعبادات والرياضات وغيرها والى ما لا يكون كذلك كالسماء والارض وغير ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين
ضرورة انقسام العلم بحسب انقسام المعلوم احدهما العلم بما يكون لقدرتنا تاثير في وجوده ويسمى حكمة عملية لانها علم
بما ينبغي ان يعمل فيعمل وغايتها تحصيل الخير وثانيهما العلم بما لا يكون لقدرتنا تاثير في وجوده ويسمى حكمة نظرية

٤

نظرية وغايتها ادراك الحق في ساير الاشياء حتى يصير النفس الانسانية كانها مرآة محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقائقها
اما الحكمة العملية فثلثة اقسام لانها اما ان لا يكون بمشاركة من الغير وهي الحكمة الخلقية او يكون بمشاركة الغير اما في
المنزل وهي الحكمة المنزلية او في المدينة وهي الحكمة المدنية والسياسية واما الحكمة النظرية فاربعة اقسام لانها اما ان يكون
مطلوبة لتحصيل ساير العلوم وهو المنطق او مطلوبة لذاتها ولا يخلو اما ان يكون علما بامور يحتاج الى المادة او علما بما لا يحتاج
اليها والثاني هو العلم الاعلى والفلسفة الاولى والفلسفة في اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة واجب الوجود في العلم و
العمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية والاول اما ان يكون احتياجه الى المادة في التصور والادراك معا
ادراكه مع قطع النظر عن المادة وانما يحتاج اليها في الوجود والاول العلم الطبيعي فانهم يبحثون عن احوال الاجسام الطبيعية
ولا شك ان تصورها يحتاج الى تصور المادة والثاني هو العلم الرياضي لانهم يبحثون عن احوال الخطوط والسطوح والدواير
وغيرها مما لا يحتاج في تصورها الى المادة لا يقال ان اريد بعدم الاحتياج الى المادة عدم الاحتياج في الجملة يدخل
العلوم المتعلقة بالعدد في العلم الالهي اذ العدد لا يحتاج الى المادة في بعض الصور ولكنها من العلوم الرياضية وان اريد عدم
الاحتياج اصلا يخرج عن الالهي باب الامور العامة لانها قد يحتاج اليها الى المادة لانا نقول العدد يعتبر تارة
من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر
اخرى من حيث تعلقه بالمادة ويبحث عنه بهذا الاعتبار في الرياضيات فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير
والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة هذا على راي من
جعل المنطق من اقسام الحكمة واما من لا يراه كذلك بل عرف الحكمة بانها معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس
الامر بقدر الطاقة الانسانية فالحكمة النظرية منحصرة عنده في ثلثة اقسام بحذف المنطق من التقسيم البحث الثاني في
سبب اختيار العلوم الثلثة من بين ساير الاقسام الحكمة انما اختار في هذا الكتاب تعليم الحكمة النظرية لوجهين احدهما انها
اشرف من العملية اما اولا فلانها باعتبار القوة العاقلة والحكمة العملية باعتبار القوة العاملة والقوة العاقلة اشرف تبقى
اثارها ابد الاباد بخلاف القوة العاملة فانها ينقطع اثرها عند خراب البدن واما ثانيا فلان المقصود من الحكمة العملية
الاعمال فهي اذن منزلة الاعمال التي هي خسيسة بالقياس الى المعارف الالهية والكمالات القدسية وثانيهما ان مبادي
اقسام الحكمة العملية وكمالاتها انما تستفاد من الشرايع الالهية فليس لنظرنا وتعليمنا فيها مدخل مزيد مدخل وانما اثر من
النظريات الاقسام الثلثة لان الرياضي اكثره ينتهي على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والمهم انما هو البحث عن
واجب الوجود وصفاته وافعاله والعلم المتكفل به الالهي او عن احوال النفس الانسانية والعلم المشتمل عليه الطبيعي
البحث الثالث في تعداد ابواب العلوم الثلثة لتحصل بها الاحاطة الاجمالية اما ابواب المنطق فتسعة
لان الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول اما تصوري واما تصديقي فنظر المنطق اما في الموصل الى المجهول التصوري
واما في الموصل الى المجهول التصديقي اما النظر في الموصل الى التصور فاما ان يكون نظرا في نفس الموصل وهو باب القول
الشارح واما في باب مقدماته وهو باب ايساغوجي واما النظر في الموصل الى التصديق فاما ان يكون نظرا في مقدماته
وهو باب باريرمينياس واما نظرا في نفسه فلا يخلو اما ان يكون من جهة الصورة وهو باب القياس او من جهة المادة و
هو منحصر في الصناعات الخمس على ما سيعرف فمبحث المنطق ليس الا في الابواب التسعة ومنهم من ضم اليها باب الالفاظ
فصارت عشرة لا مزيد عليها واما ابواب الطبيعي فثمانية ووجه الحصر انه لما كان موضوعه الجسم الطبيعي فالبحث فيه
اما بحث يعم الاجسام الطبيعية وهذا الباب يسمى السماع الطبيعي ويسمى الكيان او لا يعم ولا يخلو اما ان يكون في البسايط او
في التركيبات والبحث في البسايط اما ان يكون من حيث وقع فيها الكون والفساد وذلك باب الكون والفساد واما
ان لا يكون من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات اما في المركبات الناقصة وهو باب الاثار العلوية

او النامية ولا بد اما ان يكون فيما فيه قوة نمو ونشو اولا والثاني باب المعادن والاول اما ان يكون فيه قوة الحس
والحركة اولا والثاني باب النبات والاول اما ان يكون فيه قوة النطق وهو باب الانسان اولا وهو باب الحيوان
واما ابواب الالهي فاثنان لانه علم باحوال موجودات لا يفتقر الى المادة وهي اما منزهة عن المادة ممتنع الحصول
فيها كالواجب والعقل وهو باب الفلسفة الالهية واما ممكنة الحصول فيها كالهوية والوحدة والوجود وهو باب
الامور العامة قوله جمع فيه فايدتين الاول بيان ما يسمى المنطق الواقع في بيان الماهية انما يكون حدا لانه المقول
في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرح به من ان قول الشيخ آلة قانونية رسم وليس الغرض
من المنطق حصول الآلة بل الاصابة في الفكر لان الغرض من الشيء ما لاجله ذلك الشيء اللهم الا ان يكون المراد الغرض
من تعلم المنطق فكما ان الغرض الاول للنجار من عمل السرير حصول السرير ثم اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس
عليه فكذلك الغرض الاول من تعلم المنطق حصوله ثم من حصوله الاصابة ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي تختلف لان ما... منها ط
يعرض الشيء بحسب ذاته ومنها ما يعرض له بالقياس الى غيره لا جرم يختلف بحسب ذلك فرسم الشيء بحسب الذات كقولنا
الانسان هو المتعجب وبحسب فعله كقولنا للنار هي محرقة وبحسب فاعله كقولنا الاحراق افناء الحرارة اجزاء الجسم
ذي الرطوبة وبحسب غايته كقولنا السكين آلة قطاعة وبحسب شيء اخر كتعريف الشيء بالنسبة الى موضوعه كقولنا
الفطوسة تقعير في الانف ورسم المنطق بحسب قياسه الى غيره وهو آلة قانونية فان كونه آلة ليس له في ذاته بل
هو امر حصل له بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته قوله المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات وانما كان بحسب
ذاته لانه اخذ فيه العلم مضافا الى معلومه والعلم الاولي الذي عبر به الشيخ في موضع اخر عبارة جامعة تبين الاعتبارين
وانما رسمه ههنا باعتبار الاول لانه انسب ببيان الغرض واذا تصورنا الماهيات والحقائق من حيث هي فهي معقولات
اولى واذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والذاتية للحيوان او حكمنا عليها باحكام كان هذا كلي وذلك ذاتي
فتلك العوارض والاحكام هي المعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل وتحقيقها ان الماهيات لها
وجودين خارجي وذهني ويعرض لها بحسب كل واحد من الوجودين عوارض تختص بذلك الوجود فالمعقولات الثانية
هي عوارض طبايع الاشياء من حيث هي في العقل لا يحاذي بها امر من خارج فالمراد بقوله هي العوارض واحكامها
المعقولة العوارض والاحكام التي لا وجود لها الا في العقل والا فالعوارض الخارجية ايضا معقولة وليست هي معقولات
ثانية والمعقولات الاولى لا تتعلق باعيان الموجودات بل هي هي وفي بعض النسخ الذي يتعلق يكون وصفا للعلم صح
بالمعقولات الاولى وهو موضحة والحاصل من قال المنطق ليس بعلم ان اراد به انه ليس علما بحقائق الاشياء التي هي
المعقولات الاولى فهو كذلك لكنه لا ينافي كونه علما ما وان اراد به انه ليس علما بعلم على الاطلاق فهو ليس كذلك لانه
علم باحوال المعقولات الثانية من حيث تفضي بتحصيل مجهول او ينفع في ذلك والعلم الخاص علم ما بالضرورة وتقييد
المنفعل بالقريب في حد الآلة لاخراج العلة المتوسطة وايراد لفظ كل في تعريف القانون ليس على ما ينبغي اذ التعريف
انما هو لمفهوم الشيء لا باعتبار افراده واخذ السبب لما لا سبب له انما هو في الواجب وفقدان السبب او اخذ غير
السبب في الممكنات قوله وذلك ان الفكر يطلق على حركة النفس الانسانية تحتاج في ادراك
الامور الى الاستعانة بالآلات الجزئية فاذا استعانت بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ وتحركت
في المعقولات سميت حركتها فيها فكرا سواء كانت من المطالب الى المبادي او من المبادي الى المطالب او غيرهما وان
استعملت تلك القوة لادراك الامور المحسوسة سميت الحركة تخيلا والمعنى الثاني اي مجموع الحركتين هو الفكر الصناعي
فانه اذا اريد كسب ما وضع المطلوب اولا وتحرك الذهن في المعلومات مترددا من صورة الى صورة الى وجدان
الذاتيات والخواص ان كان المطلوب تصوريا والى وجدان الحد الاوسط ان كان تصديقيا ثم يتحرك في الذاتيات

الذاتيات والخواص والحدود وترتيبها ترتيبا خاصا الى حصول المطلوب فمبدا الحركة الاولى المطلوب وما هي
فيه صور المعلومات المخزونة في خزانة العقل وما اليه الذاتيات والاعراض والحد الاوسط ومنها ابتداء الحركة الثانية
وما هي فيه المعلومات والاعراض والحدود وما اليه المطلوب فبالحركة الاولى يحصل مادة الفكر وبالثانية الصورة
ولا بد منهما في الفكر الصناعي اما الحركة الاولى فلان المطلوب ليس يحصل من اي مبدا اتفق بل لا يحصل الا من مبادي مناسبة
له واما الحركة الثانية فلان المبادي لا ينساق الى المطلوب كيف ما اتفق بل اذا وقعت على ترتيب وهيئة مخصوصين
ولا شك ان تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجه يؤدي الى المطالب لا يتم الا بالمنطق والفكر بهذا المعنى يحتاج
فيه في جزئيه اليه واما المعنى الثالث وهو الحركة من المطالب الى المبادي فيستعمل بازاء الحدس لانه الانتقال من المبادي
الى المطالب الانتقال من المبادي الى المطالب في مقابلة الانتقال من المطالب الى المبادي الا ان الانتقال الاول
ليس بحركة بل هو دفعي لانه سيصرح في النمط الثالث لانه ليس في الحدس شيء من الحركتين والانتقال الثاني هو الحركة
وكانه هو الحركة ما اعتبر ههنا الا مطلق الانتقال اعم من ان يكون تدريجيا او دفعيا والا فالواجب ان يكون الحدس بازاء
الفكر بالمعنى الثاني حيث لم يوجد فيه الحركتان بل بازاء الفكر باي معنى كان حيث لم يكن حركة اصلا والمراد بقوله ما يكون
عند اجماع الانسان مجموع الحركتين لكن ما يكون عند الاجماع على الانتقال فهو نفس الانتقال لان التقدم على الانتقال
موجود واذا انضم اليها الاجماع وهو الداعية الجازمة تمت العلة للانتقال وعند حصول العلة التامة يجب حصول
المعلول فيكون الذي عند الاجماع هو الحركة الثانية واراد بها مجموع الحركتين وانما عبر عنه بالحركة الثانية لانها اشهر واستلزامها
في الاغلب الحركة الاولى فوجودها يستلزم مجموع الحركتين فعبر عن الكل باشهر جزئيه او عبر اللازم بالملزوم فان قلت
الحركة الثانية اقل وجودا من الحركة الاولى لانه قلما توجد بدون الاولى وكثيرا ما يوجد الاولى وتنبت عنها والاقل لا يكون
اشهر من الاكثر وجودا فنقول انها اشهر واكثر وجودا بعد سبق الاول وما قيل من ان يكون عند الاجماع مجموع
الحركتين خطأ لا يستلزم اجماع الحركتين معا وهو خ بل الحركة الاولى سابقة على الحركة الثانية وانما التوهم الشارح ذلك للتعسف
في التوجيه لان المراد بالفكر ههنا هو الفكر المحتاج الى المنطق والفكر المحتاج اليه مجموع الحركتين وقال الامام
ههنا اشكالان احدهما انهم اختلفوا في ان الفكر هل هو نفس الانتقال من تلك الضروريات الى النظريات او حالة منفصلة عن
ذلك الانتقال مقتضية له وقوله ما يكون عند الاجماع على الانتقال مشعر بان الفكر امر وراء الانتقال مقارن له لكنه صرح
في سائر كتبه بانه حركة ذهن الانسان نحو المبادي ليرجع منها الى المطالب فبين تناقض كلاميه وهذا تحير في تفسير
معنى الفكر وقد بينا ان ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال فلا مخالفة بين الكلامين وثانيهما ان قوله
واعني بالفكر ههنا يوهم انه ربما يراد به في موضع اخر غير المعنى المذكور والا فلا يكون لقوله ههنا فائدة وهذا تحير في المقصد
ههنا وقد عرفت ان الفكر مقول بالاشتراك على معان ثلثة والمعنى المراد مجموع الحركتين ثم حاول المنقصي عن الاشكالين
ومهد لذلك مقدمة وهي ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين اما ان يوضع المطلوب اولا ثم تطلب المقدمات
المنتجة له واما ان يكون المقدمات تحصل له من غير شوق الى تحصيلها ثم انها ينساق الى النتيجة من غير طلب لتلك المقدمات
والوجه الثاني بعيد عن الغلط لانه كالامر الطبيعي ويكون مستغنيا عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه لما كان الانسياق
فيه الى المطالب ليس طبيعيا بل تكلفيا كان في معرض الغلط واحتاج الى المنطق ثم قال ان قلنا ان الفكر امر وراء
الانتقال استمر لفظ الكتاب وحملنا قوله في سائر كتبه على ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المقتضية
له ايرادا للملزوم باسم اللازم وان قلنا ان الفكر نفس الانتقال استمر قوله في سائر الكتب وحملنا ما يكون عند
الاجماع على الانتقال الاختياري الاخص من المطلق الانتقال كانه قال الفكر ما يكون عند القصد الى الانتقال المطلق
وهو الانتقال الخاص وهذا تحير في الفرق بين ما يكون عند الانتقال ونفس الانتقال والحمل بانه عين الانتقال

[illegible]

واخرى على غيره وقد ظهر لك انه حاجة الى هذا التعسف ثم قال والاشكال الثاني ايضا مندفع بما ذكرناه لان الفكر وان كان هو الانتقال
الا ان المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى المنطق وهو الفكر الاختياري لا الفكر المطلق ولهذا اعتبر الاختيار في تعريفه وهذا
مبني على ان الفكر يطلق بالاشتراك على ما يطلق على مطلق الانتقال اعم من ان يكون طبيعيا كما في الحدس او اختياريا واخرى على الانتقال
الاختياري وذلك غير معلوم واما قوله جعل الحركة الاولى اراد به وسماها فكرا المحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وكما ها
حدسا لا يحتاج فيه اليه فهو نقل غير مطابق لان الذي جعله مورد الاشتراك بين الفكر والحدس الانتقال من الحاصل الى
المستحصل والانتقال اعم من ان يكون حركة تدريجية الوجود او دفعيا ثم ان ذلك الانتقال في الفكر ليس هو الحركة الاولى التي هي
الانتقال من المستحصل الى الحاصل بل الحركة الثانية وليس معنى الكلام الا ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل اما انتقال
من الحاصل الذي طلبه وحصله واما انتقال عن الحاصل الذي حصل من غير طلبه ومن البين ان بين هذا المعنى وما نقله بونا
بعيدا وانما قال عن امور دون علوم او ادراكات ليتناول الظنون ونحوها فان قلت الادراك يعم الظنون ونحوها
فنقول الادراك هو حصول صورة الشيء في العقل على ما قرروا به وصورة الشيء انما يكون صورة له اذا كانت مطابقة
له والظن يمكن ان لا يطابق فلا يتناوله الادراك نعم لو فسرناه بحصول صورة من الشيء عند العقل يعم الظن ونحوه وانما لم يقل
عن امر واحد لان الانتقال الصناعي من المبادي الى المطالب حركة وهي تدريجية الوجود فلا بد من امور متعددة حتى يتحقق التدريج
ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى شيء لا يكون الا دفعيا ولان هذه الحركة لتحصيل صورة الفكر اعني الترتيب والترتيب لا يتصور
الا بين الامور قوله ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن اي كل ما يحضر الذهن منحصر في المتصور والمصدق به على ما اشار
اليه بقوله امور حاضرة متصورة او مصدق بها لانه اما ان يكون لا مع الحكم او معه وفيه نظر لان المراد بالحكم ان كان الحكم
مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية مصدقا به وان كان الحكم عليه حتى يكون معنى الكلام ان الحاضر في الذهن اما ان لا يكون
مع الحكم عليه او يكون معه فالمصدق به هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه مصدق له وايضا المصدق به ما يتعلق
به التصديق كما ان المتصور ما تعلق به التصور ولو كان المصدق به شيئا مع الحكم كان التصديق عبارة عن ادراك شيء مع الحكم
وليس هذا مذهب الشيخ فانه سيصرح بانه نفس الحكم فهو تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه والاولى ان يحمل المصدق
به على النسبة الحكمية فيقال الحاضر في الذهن اما وقوع النسبة او لا وقوعها واما شيء اخر فان كان احدهما فهو المصدق به
والا فهو المتصور كما قال العلم اما حكم وهو التصديق او غيره وهو التصور والشك وهو تردد الذهن في وقوع النسبة لا
يجامع الحكم بوقوعها بل يقارن ما يقابله اعني عدم الحكم بالنسبة وهو احد قسمي الجهل البسيط فيتناول ما لا يكون مشعورا
به وما يكون مشعورا به مع الحكم بنفيه وما يكون مشعورا به من غير حكم بنفي او اثبات وهو الشك فقوله فلا تقارن ما يوجد
فيه الحكم اعني التصديق يدل على انه جعل الحكم جزءا منه وهو خلاف مذهب الشيخ وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس مستقيم
على الاطلاق فان الجهل البسيط بازاء العلم منه ما هو في مقابلة التصور وهو عدم التصور ومنه ما يقابله في مقابلة التصديق
وهو عدم التصديق عما من شانه ذلك فقد تبين انه ما لم يحصل لاحد الطرفين اي وقوع النسبة ولا وقوعها رجحان لم يتحقق الحكم به
فالحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما فهو الظن الصرف وانما يكون كذلك لو كان مع الحكم امكان النقيض وان كان جازما فاما
ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر ولا شيء من التصديق لم يعتبر فيه المطابقة اذ لا معنى للتصديق الا ادراك ان النسبة
المتصورة مطابقة وقد صرح به الشيخ في الشفاء بقوله التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها فان اعتبر مطابقته للخارج وطابق فاما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا فان لم يمكن فهو اليقين
الجامع للجزم والمطابقة والثبات فان قلت هذا التقسيم ينافي الجزم لانه اذا حكم بامتناع المرجوح لم يمكن منه
الحكم بثبوته فنقول امكان الحكم بخلافه ليس حالة الجزم التي اعتبر فيها الحكم بامتناع المرجوح بل في حالة اخرى فربما
يزول الجزم لانه ليس بثابت نعم لمن يرد ان يقال ان اريد بالثبات عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد ايضا

للمقلد ايضا كذلك وان اريد به امتناع الزوال كما صرح به في القسمة حيث اعتبر عدم امكان الحكم بخلافه في اليقين لا يحصل الا في
الضروريات فان النظريات قد تذهل الذهن عن بعض مباديها فيشكل فيها عند التشكيك بل يحكم بالخلاف وان امكن
منه الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب وان لم يطابق فهو الجهل المركب ويتناول المقلد المخطئ لعدم اعتبار امتناع
الزوال فيه واذا فسرنا الظن بما يقابل اليقين قلنا في القسمة الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر مطابقته للخارج فان جمع
الجزم والمطابقة والثبات فهو اليقين والا فالظن فهو اعم من الاقسام الثلثة الباقية لانه اما ان لا يكون الجزم فهو الظن
الصرف او يكون فيه الجزم ولا مطابقة فهو الجهل او يكونا فيه ولا ثبات فهو اعتقاد المقلد فلما كان الظن مقابلا لليقين
الجامع للاوصاف الثلثة كان منطلقا على تلك الاقسام اما لخلوها عن الثبات وحده او عن الثبات والمطابقة او عن الثلثة
فان كان المراد توزيعها على الاقسام حتى يكون الخالي عن الثبات وحده هو الاعتقاد وعن الثبات والمطابقة الجهل وعن
الثلثة الظن لم يستقم على الاطلاق لجواز ثبات الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد خلو الاقسام عن احد الامور
مطلقا لم يكن لخصوصيتها بالذكر فائدة بل الواجب ان يقال لخلوها اما عن الاوصاف او عن الاثنين او عن الثلثة وما لا يعتبر
فيه المطابقة وان لم يخل عن المطابقة وعدمها بحسب الامر نفسه اما ان يقارن تسليما او انكارا ومن الظاهر ان اشتماله على
الجزم غير لازم فالوجه ان يقال في اول الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه المطابقة فهو اما جازم او لا وان لم يعتبر
فيه المطابقة فهو اما تسليمي او انكاري والاول اما مسلم عام عموما مطلقا يسلمه الكل كقولنا العدل حسن او عموما محدودا
يسلمه طائفة كقولنا التذرة متقدمة على النقل او مسلم خاص يسلمه شخص والشخص اما جاو زاخر فاما ان يقصد الاسترشاد
وهو المعلم او الاسترشاد وهو المتعلم او الجدال فهو المنازع والثاني يسمى وضعيا وهو لا يجوز ان يعد من اقسام التصديق
لانه اعتراف بالنسبة واذعان لها فكيف يقارن الانكار فمنه ما يصادر به العلوم لانه يقارن انكار المتعلم ومنه
ما يضعه القائس الخلفي لانه يقارن انكار نفسه ومنه ما يلتزمه الجدلي المجيب وهو حافظ الوضع والسائل هو المتصدي
لهدم الوضع مما يلتزمه المجيب وضع بالقياس الى السائل واما بالنسبة الى المجيب فتسليمي فالاولى ان يقال ومنه ما ياخذ
الجدلي السائل من المجيب ليبني الالزام عليه ومنه ما يقول القائل باللسان دون الاعتقاد فهذه تسمى اوضاعا باعتبارات
مختلفة فان تسميه ما يصادر به العلوم لانه يوضع ليبنى بيان السائل عليه وما يضعه القائس الخلفي باعتبار انه موضوع
للابطال وما يلتزمه المجيب باعتبار انه موضوع لشهرته او تسليمه وما يقول القائل باللسان لوضعه في اللفظ فقط والوضع
ربما يخرج عن التسليم في بعض الاقيسة الخلفية المستعملة لحكم لم يذهب احد الى ابطاله والوضع اذا اطلق على كل رأي
يعرض يكون اعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره ثم النظر في عبارة الكتاب من وجوه احدها قسمة التصديق الى الاربعة
وهي باعتبار المذكور اي اعتبار القسمة المرتبة ان الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر فيه المطابقة فاما ان يجمع الاوصاف الثلثة
فهو العلم او لا وهو الظن وان لم يعتبر فيه المطابقة فاما وضع او تسليم وهي اشارة الى مبادي الصناعات الاربع وتسليم
المعلم او المتعلم وكذا الوضع باضافته لا يدخل في مباديها وهو ظاهر ومبادي الشعر ليست تصديقات بل تخيلات لا يعتبر
فيها الحكم فان القائل العسل مرة مهوعة لم يصدق به بل ابرزه في معرض التخييل والتمثيل وانما اجريت مجرى التصديقات
من حيث انها مؤثرة في النفس قبضا وبسطا كما ان التصديق كذلك وثانيها ايراد كلمة او بين العلم والظن وبين الوضع
دون التسليم وذلك لان العلم لما كان هو الحكم الجامع للجزم والمطابقة والثبات والظن هو الحكم الذي ليس كذلك تباينا بالذات
ولما لا تباين بين الوضع والتسليم الا بالاعتبار وهو اعتبار المطابقة في العلم والظن وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى
يمكن اجتماعهما في كل واحد من العلم والظن لجواز ان يعتبر تارة المطابقة في حكم فيكون علما او ظنا ولا يعتبرها اخرى
فيكون وضعا او تسليما فالمباينة لا توجد الا بالاعتبار ومما يتشاركان في بعض المواد كما تقدم من ان الحكم الواحد قد يكون
وضعيا وتسليميا باعتبارين بحسب شخص لكن هذا التشارك متحقق في العلم والظن ايضا فانهما قد يجتمعان في مادة

بالنسبة الى شخص وثالثها تقديم العلم على الظن وهو على الوضع والتسليم قال الامام الاعتقاد ان طابق الواقع
فان كان مع اعتقاد امتناع النقيض وكان جميع المتغيرات اما الدائم كما في الضروريات واما بالبرهان كما في النظريات فهو
العلم والا فالظن سواء لم يكن مع اعتقاد امتناع النقيض بل مع اعتقاد امكانه او كان معه ولم يكن ممتنع الزوال وان
لم يطابق الواقع فهو الجهل فقد عرفت العلم والظن واما الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص ولما كانت الاقيسة
خمسة والشعري منها لا يوثر في التصديق والسوفسطائي يعلم لا يستعمل بل يحترز عنه كانت الاقيسة
المطلوبة هي البرهان والخطابي والجدلي والبرهان يفيد اليقين للخاصة والخطابي يفيد الظن للعامة والجدلي لا
يفيد اليقين للخاصة وهي صعبة بالقياس الى فطن العامة فمنفعته قليلة والى هذا اشار الكتاب الالهي ادع الى
سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فلذلك قدم الشيخ مبادي البرهان وهي
العلميات ثم مبادي الخطابة على مبادي الجدل هذا كلام الامام وليس فيه قسمة الظن بالاقسام الثلاثة الشاملة
لما عدا اليقين بل صرح بخروج الجهل ودل على خروج الوضع والتسليم ونحن نقول كما ان صورة الشي التي تحصل
التصور يختلف قوة وضعفا حتى يكون اولا في غاية الضعف والخفاء ثم يتزايد في الكمال حتى تحصل صورة موازنة لماهية
الشي الخارجية من غير تفاوت كذلك صورة النسبة الحكمية التي هي التصديق يختلف فيكون اولا صورة ضعيفة يكون معها
اعتقاد تجويز نقيضها بالفعل او بحيث اذا لاحظها ملاحظ ما جوز نقيضها ثم يترقى في الكمال والقوة الى حيث لا يكون
معها اعتقاد جواز نقيضها وان لاحظها ملاحظات بل ربما يعتقد معها امتناع نقيضها اعتقادا على خطر الزوال
وربما لا يعتقد معها ذلك ايضا ثم يصير صورة في غاية الكمال يكون معها اعتقاد امتناع نقيضها ثابتا مأمونا عن الزوال
فالتصديق ان كان مع اعتقاد امكان النقيض فهو الظن والا فان كان مع اعتقاد امتناع اعتقادا ممتنع الزوال فهو العلم
والا فهو الوضع والتسليم وانما قرن الوضع بالتسليم لان الوضع اما بحسب الوجود كما في العلميات فانها موضوعة
بحسب الوجود وفي نفس الامر واما بحسب التسليم العام كما في المشهورات او بحسب التسليم الخاص كما في المسلمات
فاردف الوضع بالتسليم ليمتاز عن العلميات ويختص بالمبادي الجدلية ولم يورد كلمة او بينهما لانه ليس قسما اخر برأسه
الى كما ذكر الامام نقلا عن جدل الشفاء ورابعها تقسيم التصديق دون التصور وذلك لان اقسام التصديق
بحسب ذاته لا بالقياس الى شي لان التصديق نفسه اما جازم او لا مطابق او لا ثابت او لا بخلاف التصور فانه
ينقسم مثلا الى تصور الذاتي وتصور العرضي وتصور الجنس وتصور الفصل وغيرها وهو ليس انقساما بحسب التصور
نفسه بل بالقياس الى امر اخر يكون تصورا عرضيا بخلاف التصديق فانه اذا كان في مرتبة لا يتغير بحسب المقايسة
فالمادة البرهانية لا يصير خطابية بحسب اختلاف المقايسات وفيه نظر لانه كما يختلف التصديقات بحسب الذات
كذلك يختلف التصورات بحسب الذات فقد يكون التصور مطابقا او غيره وقد يكون تاما او ناقصا وقد يكون قويا او ضعيفا
كما عرفت انفا حتى صارت بعضها مستفادا عن الحدود التامة او الناقصة وبعضها عن الرسوم التامة او الناقصة
وكما يختلف التصور بالعرض باعتبار متعلقه كذلك التصديق ضرورة ان التصديق بحدوث العالم مغاير للتصديق
بوجود الصانع نعم يمكن ان يقال لما كانت اقسام التصديق معتبرة في الفن اعتبارا بحيث وضع لها ابواب بخلاف
اقسام التصور فلهذا اوردها دون اقسام التصور قال والتاليف المراد به في هذا الموضع التاليف في هذا
الموضع لا يكون الترتيب والهيئة اما غير الترتيب فلان التاليف ههنا هو تاليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان
يعضها واقعا في اول الحركة وبعضها في اخرها فيكون فيها اعتبار تقدم وتاخر وهو الترتيب وكان قوله لا غير ترتيب
فيما يعرض فيه اشارة الى هذا واما غير الهيئة فظاهر اذ لا شك في ان يكون لتلك الامور المرتبة حالة بسببها يطلق عليها
انها واحد وهي الهيئة وانما قال في هذا الموضع لان التاليف ربما يطلق في موضع اخر على مجرد جمع الاجزاء من غير تقدم بعض

بعض الاجزاء على بعض وحاصل الكلام في هذا الفصل ان المبادي لما وجبت ان يكون فوق واحد وهي لا تتأدى الى المطالب الا
بعددها بل بحسب وحدتها وتاليفها والتاليف لا يعري عن الترتيب فلابد والهيئة فان المبادي التي ينتقل منها الى المطالب لابد
فيها من ترتيب وهيئة لكن المبادي ان كانت تصورية لم يكن هناك الا تاليف واحد فلم يعتبر الا ترتيب واحد و
هيئة وان كانت تصديقية يكون فيها تاليفان لانا نولف تصورا مع تصور ليحصل التصديق ثم نولف تصديقا مع اخر
فيحصل قياس فللمبادي التصديقية تاليف من حيث الانتقال الى المطالب وهو التاليف القياسي وتاليف اخر
لا من حيث الانتقال وهو التاليف التصديقي وكما ان التاليف القياسي مشتمل على ترتيب وهيئة كذلك التاليف التصديقي
يشتمل عليها لا شتراكهما في الموجب وهو التاليف وانما قال وكذلك قد يكون متبدءا بتقييد لان ذلك لا يتصور الا في المبادي
التصديقية واما في المبادي التصورية فليس فيها تاليفان حتى يكون فيها ترتيبان وهيئتان لكن في قوله بالنسبة الى
المطالب نظر فانه ان اريد بالترتيب الترتيب الثاني الذي هو باعتبار الانتقال كان تكرارا ولم يصح قوله على القياس
المذكور وان اريد الترتيب الاول فهو ليس بالقياس الى المطالب بل بحسب المبادي انفسها وفي ذاتها ولو فرضنا انه بالنسبة
اليها فالترتيب الثاني ايضا بالقياس الى المطالب مع اشعار الكلام بانه ليس بالقياس اليها ويمكن ان يجاب
عنه بان ههنا نسبتين نسبة المبادي الى المطالب ونسبة المطالب الى المبادي فاذا توجه الذهن من المطالب لتحصيل
المبادي التي تحصل منسوبة الى المطالب واذا توجه من المبادي كانت المطالب منسوبة اليها فالمبادي اذا كانت تصديقية
كانت لها ترتيب وهيئة باعتبار نسبتها الى المطالب كما ان لها ذلك باعتبار نسبة المطالب اليها الذي هو اعتبار الانتقال
منها وعلى هذا لا شبهة فصواب الترتيب في المبادي التصورية البداءة بالجزء الاعم لانه اعرف والاعرف لا بد ان يكون اقدم
ولانه كالمادة التي يوجد معها الشي بالقوة والفصل كالصورة التي يوجد معها الشي بالفعل والقوة متقدم على الفعل و
صواب الهيئة فيها ان يحصل في العقل صورة وحدانية مطابقة للمطلوب وصواب الترتيب في المبادي التصديقية اما بحسب التاليف
الاول اي التصديقي فان يكون الحمل والوضع على ما ينبغي اي يجعل ما يستحق الموضوعية موضوعا وما يستحق المحمولية محمولا
واما بحسب التاليف الثاني وهو القياسي فهو ان يوضع الصغرى اولا ثم الكبرى بعد رعاية ترتيب الحدود وصواب الهيئة
فيها بحسب التاليف البسيط ربط المحمول بالموضوع بكيفيته وكميته وجهته على ما ينبغي وبحسب التاليف المركب ان يكون
ارتباط الصغرى بالكبرى على ضرب من الضروب المنتجة وانما اسند الاصابة وعدمها الى الصورة لا الى المواد لان المواد الاول
لجميع المطالب هي التصورات اما في المطالب التصورية فظاهر واما في التصديقية فلانا نركب التصورات بعضها الى بعض
فيحصل تصديقات ثم نركب بعضها مع البعض فيحصل قياس مؤديا الى المطلوب فالتصورات مواد الاقيسة بعيدة والتصديقات
التي هي المقدمات مواد قريبة ثم ان الخطأ اذا وقع في الفكر يقع في المواد الاول لان التصورات لا يتصف بالخطأ والصواب
ما لم يقارن حكما ضرورة ان الصواب مطابقة النسبة لما في الواقع والخطأ عدم مطابقتها بل اما في صورتها واما في المواد الثانية
والخطأ فيها اما في نفسها وهو خطأ في صورة المواد الاول لانها المواد الاول مع صورتها ولا خطأ في المواد الاولى و
اما في صورتها وكيفما كان فالخطأ لا يقع الا في الصورة وكلام الشارح انه انما اسند الاصابة وعدمها الى الصورة لان
المواد الاول لا تحتمل الخطأ والصواب فلو استعمل في الفكر مواد غير مناسبة للمطلوب اي لو وقع خطأ في الفكر لم
يمكن وقوع ذلك الخطأ باعتبار المادة بل يكون بحسب الصورة اما تقابس الاجزاء والمقدمات بعضها مع بعض بان لا يكون
على هيئة ضرب منتج واما بقياسها الى المطلوب بان لا يلزم غير تلك المقدمات او يلزم ولكن لا يكون اللازم هو المطلوب على
ما سنفصله في اسباب الغلط وكان سائلا يقول هب ان الخطأ لا يقع في المواد الاول واما في المواد القريبة فلا نسلم
انه غير واقع فاجاب بان المواد القريبة ربما يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها اي بتلك
المواد وذلك لان الترتيب والهيئة هو الذي باعتبار التاليف القياسي لكن انما يقع الفساد فيها انفسها لما فيها من الهيئة و
الترتيب

اي بالبرهان

ما يتم هنا

لان للمبادي ترتيبا من حيث الانتقال وللمبادي بالقياس الى المطالب ترتيب اخر فلا ينافي ان يكون الترتيب الاول بالنسبة الى المطالب

باعتبار التاليف القياسي لكن انما يقع الغلط فيها انفسها التصديقي الذي من الافراد الاول لكن انما يقع الغلط فيها
وذلك لما ذكرنا من ان المواد القريبة اليه هي المقدمات هي المواد الاولى وصورتها والمواد الاولى ليست قابلة للغلط
فتعين ان لا يكون الغلط فيها الا بحسب الصورة واعتراض انا لا نسلم ان التصورات لا ينسب الى الخطا والصواب
فانا اذا رأينا شبحا هو انسان في نفسه وحصل منه في اذهاننا صورة فرس فلا شك انها غير مطابقة للواقع فيكون خطاء
وان حصل منه صورة انسان فهي مطابقة لما في الواقع فيكون صوابا فقبل التصور اما بحسب مفهوم الاسم او بكنه الحقيقة
وهو ما يقع في مطلب هل فان تصور حقيقة الشيء موقوف على التصديق بوجوده. فالتصورات بحسب الحقيقة ينسب الى
الصواب والخطا واما التي لا ينسب اليهما فهي التصورات بحسب الاسم واياها عني بقوله التصورات الساذجة لانها عن
الساذجة عن الاحكام اذ التصورات بحسب الحقيقة مع الاحكام وهذا الفرق ليس بصواب لان التصور بحسب الاسم ايضا
يمكن ان يتطرق اليه الاحكام الخطا فانه اذا لم نفهم من الاسم ما وضع بازائه يكون خطاء كما ان الشيء ما لم يحصل في العقل ما طابق
حقيقته كان خطاء وايضا المدعي ان المبادي الاولى لا ينسب الى الصواب والخطا وهي لا ينحصر في التصورات بحسب الاسم
بل التصورات بحسب الحقيقة ايضا مباد اول واجيب عن الاعتراض بان الخطا والصواب ليس هو الصورة الحاصلة
في العقل بل مناطهما هو الحكم المقارن لهما فان العقل حصل له ملكة الحكم في الصورة بحيث كلما شاهد شيئا وحصل عنه
صورة يسرع الى الحكم بانها صورة ذلك الشيء المشاهد فهذا الحكم هو الصواب تارة والخطا اخرى واما نفس الصورة
فلا يتطرق اليهما وانت تعلم ان المنع بعد باق وليس سلمنا ذلك لكن عدم مناسبة المواد للمطلوب كما يكون بفساد الصورة
كذلك يكون لانها ليست مع اداء لذلك المطلوب فانا اذا اردنا تحديد شيء ووضعنا موضع الجنس العرض العام وموضع الفصل
الخاصة فهو تعريف صحيح بحسب الصورة فاسد بحسب المادة قطعا واذا حاولنا اكتساب تصديق ولم نورد حد الاوسط
لم يكن فيه فساد بحسب الصورة اصلا بل بحسب المادة. فكون التصورات لا يقبل الصواب والخطا لا يوجب ان لا يكون فساد
في الفكر باعتبار ايراد التصورات فيه فربما لا يكون نفس التصور فاسدا او يكون وضعه في المواضع وجعله مادة للمطلوب فاسدا
ومما يوضح ذلك ان كل مطلوب لا يتحصل عن اي مبدا كان بل لابد لكل مطلوب من مبادي معينة ومواد مخصوصة فاذا لم
نورد في الاكتساب تلك المواد المخصوصة امكن في صحة الترتيب والهيئة فيهما ولم يكن الفساد الا من جهة المادة. نعم لو اورد
في الفكر المواد المخصوصة للمطالب وعرض غلط لم يكن ذلك الغلط الا من جهة الصورة ولذلك يبحث في الفن عن الصناعات
الخمس حتى يتميز مبادي عن مبادي ويمكن تحصيل مطلوب مطلوب فقوله المواد الاول للفكر التصورات ان اراد به ان كل تصور
يفرض فهو مادة لاي فكر كان فقد بان بطلانه وان اراد به ان بعض التصورات مادة لبعض الافكار فهو صحيح لكن اذا اورد غير
ذلك البعض من التصورات في ذلك الفكر يكون فاسدا لا من جهة الصورة بل من جهة المادة والحق ان الشيخ لم يسند الصواب
والخطا الى الصورة فقط والاقال وذلك الترتيب والهيئة قد يقع صوابا بل قال على وجه صواب في مواضع من ان يكون الترتيب
نفسه صوابا او مادته صوابا فان الترتيب اذا كان مادته صوابا يصدق ان ذلك الترتيب على وجه صواب وموهم
الشبه بالصواب هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد وهو الاصل لاثبات الحكم المشترك اي لاثبات اشتراك الحكم
بينه وبين الفرع لمعنى مشترك بينهما يوهم مشاركة ساير الجزئيات للاصل في ذلك الحكم فالتمثيل يوهم انه استقراء وهو شبيه
بالصواب فهو يوهم انه شبيه بالصواب والمسلمات والمقبولات والمظنونات تشابه القضايا الواجب قبولها في عموم الاعتراف
بها وعدم التنازع فيها واشتمالها على الاعتقاد الراجح وكذا المشبهات بالاوليات لكن بوجه اخر اما لفظي كالاشتراك و
نحوه او معنوي كايهام العكس ونحوه وموهم الشبه هو المشبهات بالمسلمات لانها توهم ان يكون مسلمات وهي شبيهة باليقينيات
فهي توهم انها شبيهة بالصواب والبرهان صواب بحسب الصورة لانها لا يستعمل فيه الا الضروب المنتجة والمادة. ايضا اذ مادته
القضايا اليقينية والجدل والخطابة شبيهان بالبرهان لان موادهما وهي المسلمات والمقبولات والمظنونات شبيه مواد

مواد البرهان وكذا السفسطة لان السوفسطائي في مقابلة الحكيم ويستعمل مقدماته كانها اوليات والمشاغبية شبيهة بالجدل
لانه في مقابلته نرى انه يستعمل المسلمات فهي يوهم انها جدل وهو شبيه بالصواب فهو توهم انها شبيهة بالصواب قوله
والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية لان لفظة في يقتضي ان يكون ضروب الانتقال جزوا من المنطق والجزو من المنطق
ليس الا الانتقالات الكلية المنطبقة على الانتقالات الجزئية المتعلقة بمواد العلوم فان المبحوث عنه في المنطق مثلا ان الحد
التام يوصل الى حقيقة المحدود وان الكليتين ينتجان كلية وهو انتقال يشتمل كل حد وكل كليتين في العلوم وانما قال هي كالقوانين
لان القوانين المنطقية هي هذه القضايا والانتقالات ليست نفسها بل محمولات فيها يطلب اثباتها فكانت كالقوانين وبيانها
اي اثباتها لموضوعاتها القوانين والمسايل ولفظة من يقتضي ان يكون ضروب الانتقالات مستفادة من المنطق والمستفاد
منه انما هو الانتقالات الجزئية المستعملة في العلوم واما لم يحمل على ضروب الانتقالات اما على رواية انه علم يعلم فيه فظاهر لان ضروب
الانتقالات جزئيات ... والعلم بالجزئيات ضروب الانتقالات ليس هو المنطق بل مستفاد منه واما على روايته انه علم يعلم منه
فلان القصد الذاتي من المنطق هو الاصابة ثم لما توقف الاصابة على العلم بضروب الانتقالات صار مقصودا بالذات بالقصد
الثاني فلو قال المنطق علم ضروب الانتقالات لذهب الوهم الى انه المقصود الاول منه وليس كذلك وفيه نظر لانه ان
اراد بقوله المقصود من المنطق الاصابة وان المنطق هو العلم بالاصابة فظاهر بطلانه وان اراد به انه علته الغائية فهو صحيح لكن
المنطق ليس هو العلم بغايته بل بمسايله وقال يعلم دون يتعرف لان الجزئيات التي يستعمل المنطق ليس هو العلم بغايته بل
فيها كليات فان طالب الحدوث بتوسط التغير انما ينظر في جسم كلي وحدوث كلي بخلاف الطب فانه لا ينظر الا في بدن بدن
واما احوال تلك الامور فان حملنا الضروب على الكليات كانت الامور معقولات ثانية واما احوالها كانت معقولات ثالثة
واستقام الكلام لان المنطق يبحث عن الانتقالات وعن احوال المعقولات الثانية نافعة في ذلك فقوله يعلم فيه ضروب الانتقالات
اشارة الى الجزء الاول وقوله واحوال تلك الامور اشارة الى الجزء الثاني وان حملنا الضروب على الجزئيات كانت الامور
معقولات اولى واحوالها معقولات ثانية وحينئذ يفسد الكلام لان المعقولات الثانية موضوع المنطق وموضوع العلم لا يستفاد
منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون نسخة صحيحة ولا يتم فايدتها المذكورة في التعليم قوله وعدد اصناف ما يترتب الانتقال فيه
وهيئة جاريا على الاستقامة ومما ليس كذلك مستدرك لان ضروب الانتقالات شاملة لها فانها اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة
على ما اشار اليه الشيخ وفي كون الجهة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء نظر وعلى ما سنبين فيهما وعلى من غير التوفيق قوله
كل يتحقق الحق هو الموجود وانما سمي الاعتقاد والقول المطابقان حقا لاستحقاقه الوجود والاستمرار والتحقيق جعل الشيء حقا
والمراد تحصيل علمي والترتيب احق من التاليف اما من مطلق التاليف فظاهر لانه مجرد الجمع بين الاجزاء والترتيب هو الجمع مع اعتبار
وضع بعض الاجزاء عند بعض واما من التاليف الفكري المراد ههنا على ما مر وعلى ما يقتضي تعلق التحصيل العلمي فلان الترتيب
المعين يستلزم التاليف المعين من غير عكس فان التاليف المعين من ا ب ج يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعين التاليف
يحصل بمجرد تعين الاجزاء ضرورة ان ماهيته ليست الا الجمع من الاجزاء وتعين الترتيب كما يتوقف على تعين الاجزاء يتوقف ايضا على
تعين الوضع فهو يختلف باختلاف الاوضاع لا يتفاوت الوضع ان لم يعتبر في التاليف لم يستلزم الترتيب اصلا وان اعتبر فلا
تعين للتاليف بدون تعين الوضع لانا نقول لا اعتبار للوضع في مفهوم التاليف لما كان في افعاله اشياء لبعضها وضع
عند البعض لم يخل عن الترتيب قطعا واليه الاشارة بقوله لا بان يوجد بالتاليف من اشياء لها وضع وليس المراد بكل تاليف
كل واحد من التاليفات اذ لا يتحقق يتعلق كل واحد من التاليفات بل المراد اي تاليف كان وعقب الترتيب بالتاليف اعلاما
منه بان هذا الحكم وهو الاحتياج الى تعرف المفردات يلحق الاعم كما يلحق الاخص وان علة الاحتياج بالذات انما هو التاليف
لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاخص يكون لاحقا للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض واجزاء الاقوال
الشارحة والقضايا مفردات يذكر احكامها الصورية اي الكلية في ايساغوجي وهو باب الكليات الخمس واحوالها المادية

اى الجزئية المتعلقة بالمواد فى قاطيغورياس وهو باب المقولات العشر واما احوالها الكلية ففى باب
فى باريرمنياس وهو باب القضايا واحوالها الجزئية فى اثناء مباحث الصناعات الخمس **قوله** للشئ وجود
فى الاعيان فى مراتب الوجود اربع ولها دلالات ثلثة دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهنى ودلالته على
الامر الخارجى وفيها ثلثة دوال وهى الكتابة والعبارة والمعنى الذهنى وثلث مدلولات وهى العبارة والمعنى الذهنى
والامر الخارجى وواحد دال غير مدلول وهو الكتابة ومدلول غير دال وهو الامر الخارجى والباقيان دالان ومدلولان
وفى الدلالات دلالتان وضعيتان وهما دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهنى اما فى دلالة الكتابة فالدال
وضعى والمدلول ايضا وضعى واما دلالة العبارة فالدال وضعى فقط فلا جرم يختلفان بحسب اختلاف الاوضاع ودلالة
طبيعية وهى دلالة المعنى الذهنى على الامر الخارجى فان الدال والمدلول فيهما بالطبع فلا اختلاف لها بالوضع فبين اللفظ و
المعنى علاقة غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى ان تعقل المعانى قلما ينفك عن تخيل الالفاظ بل يكاد
الانسان فى فكره يناجى ذهنه بالفاظ متخيلة فلهذا يختلف احوال المعانى بحسب اختلاف احوال الالفاظ واليه اشار
بقوله الاستدلالات الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية **قوله** الجهل البسيط يقابل العلم الجهل مقول بالاشتراك
على الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فالتقابل بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة فيكون انقسام
باعتبار انقسام العلم لان تمايز الاعدام تابع لتمايز ملكاتها وعلى الجهل المركب وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد
للعلم ومعه يستحيل طلب العلم لاعتقاده انه عالم بخلاف المعنى الاول فانه شرط لطلب العلم وهو المراد ههنا واتمام ياب يحرف
العناد بين التصور والتصديق كما هو المشهور من ان العلم اما تصور واما تصديق تنبيها على عدم العناد بينهما فان
التصديق مشروط بالتصور او مستلزم له ولا عناد بين الشرط والمشروط واللازم والملزوم نعم بين حصول الحكم وهو
التصديق فى التصورات وعدم حصوله الذى هو ساذجية التصور معاندة وهذا وهم لان المعاندة بين التصور والتصديق
بحسب الصدق والملازم بين الشرط والمشروط والجزء والكل انما هى فى الوجود فلا ينافيها فان الزوج ملزوم للفرد
ومشروط به مع معاندتهما فى الصدق وكانه توهم ان مراد الشيخ قسمة العلم الى التصور الساذج والى التصور مع الحكم
التصديق لا قسمته اليهما وليس ذلك بمراد قطعا فانه صرح بقسمة الجهل الى عدم التصور والى عدم التصديق اما اولا
فحيث قال كذلك قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه وهو عدم التصور وقد يجهل من جهة التصديق وهو عدم التصديق
واما ثانيا فلانه مثل الجهل من جهة التصديق بكون النطق قويا وهو نفس الحكم فيكون الجهل من جهة التصديق ان لا يكون
التصديق حاصلا واما ثالثا فحيث قال فالسلوك الطلبى يتوجه الى تصور يستحصل او الى تصديق يستحصل والتصور
المستحصل والتصديق المستحصل هما التصور والتصديق الغير الحاصلين فلم يعتبر الجهل فى هذه المواضع الا بازاء
التصور او بازاء التصديق لا بازاء التصور الساذج والتصور مع التصديق فلو كان المراد انقسام العلم الى التصور
الساذج والتصور مع التصديق لكان انقسام الجهل الى عدم التصور الساذج والى عدم التصور مع التصديق واللازم
منه ليس ان السلوك الطلبى يتوجه الى تصور يستحصل او الى تصديق يستحصل وانما اللازم ان السلوك الطلبى يتوجه
الى استحصال التصور الساذج مع التصديق وفيه تنقيد الكلام بالكلية ولما نقسم الجهل الى عدم التصور وعدم
التصديق كان العلم منقسما اليهما اولا وبالذات لما مر من ان انقسام الاعدام بحسب الملكات بل المراد تمهيد مقدمة تعلم
منها قسمة العلم الى التصور والتصديق حتى يعلم انقسام الجهل الى مقابلهما وهى ان تصورا فقد يكون ساذجا واخرى مع
الحكم بنفى او اثبات فاذا حصل الحكم بشئ على اخر فلا شك ان هناك كيفية ادراكية مغايرة للتصور الذى امكن ان لا
يكون معها فيكون من العلم تصديق كما ان منه تصورا كانه حاول التنبيه بحال التصور الذى هو اسبق الادراكات
على وجود التصديق ثم قسمة الجهل متفرع على ذلك وانما قال فلا يحسن التمثيل به فى التصور الساذج لان صحة التمثيل لا سوى

لا سوى قد يها على ذلك اذ ساذجية التصور انما هى بالقياس الى حكم حكم لا بالقياس الى جميع الاحكام فانا اذا تصورنا حقيقة الانسان
ولم نحكم عليه بالكاتب كان تصورا ساذجا عن هذا الحكم وان قد سبق هنا حكم عليه بانه موجود لكن التمثيل بما يكون مجردا
عن جميع الاحكام اظهر فيكون حسنا **قوله** لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد النسب العددية هى النسب الواقعة
بين عددين سواء يعدهما عدد او لا يعدهما الا الواحد والمقداران اما متشاركان ان قدرهما مقدار واحد واما متباينان
وان لم يقدرهما والعد فى الاعداد والتقدير فى المقادير هو الانطباق بمرة او مرات والمقدار كان نسبته الى مقدار
اخر نسبة عدد الى عدد يكونان متشاركين لان كل عددين يعدهما شئ واقله الواحد فاذا كان نسبة المقدارين
كنسبة العددين فلا بد ان يكون هناك مقدار واحد بالقياس الى العدد يعدهما فيكونان متشاركين فكانه قدم
قوله لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد الى قوله هى النسب العددية لاجل هذا البيان وان لم يكن نسبة المقدارين
نسبة عددين يكونان متباينين وكل ذلك مبرهن عليه فى المقالة العاشرة من الاصول وانما قال بحيث لا يعد المنتسبين
احدهما مع ان المتعارف فى المقادير التقدير لان تقدير المقادير انما يكون اذا اعتبر عروض الكم المنفصل لها فيكون المقدار
بذلك الاعتبار عددا يعتق العدد والخط المساوى لضلع المربع يعنى انه ومثله يحيطان ويقال لكل خطين يحيطان باحدى
زوايا سطح متوازى الاضلاع قائم الزوايا المحيطان به والمربع يكون من ضرب الخط فى نفسه وهو توهم الخط قائما على
نفسه متحركا عليه حتى يرتسم المربع وباقى الفصل ظاهر **قوله** يعنى بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتعبير بهذا
يدل على ان العلوم هى التصورات التامة والتصديقات اليقينية وفيه نظر لان المراد بها لو كان المعنى الاعم
تناولت نحوها ولو كان المعنى الاخص لم يتناول التصورات التامة والقول الشارح وهو رسم ونحوه من الامثلة كقولنا
كقولنا الطعم موجود نسبته الى حاسة الذوق نسبة اللون الى البصر وغيرها لتبديل اللفظ الخفى بالواضح والحد فى
اللغة المنع وكل طرف حد لانه يمنع عن دخول الخارج وخروج الداخل فسمى الصناعى به لانه مركب من الذاتيات وهى المانعة
عن دخول الخارج وخروج الداخل فان العرضيات انما تعرض بعد تقوم الماهية بالذاتيات فلا تاثير لها فى المنع وايضا الذاتيات
دالة على الذات المانعة عن الدخول والخروج بخلاف الرسم فانه مركب من العرضيات الدالة على الاثار فهى لا تكون الا رسوما
لا شك ان المطالب المجهولة لا تحصل بمجرد حصول المبادى بل لا بد معها من ملاحظة ترتيب وهيئة فانه قد يعلم ان البكر لا تحبل
وان هندا مثلا بكر وتظن عظيم البطن حبلى وان هذا الظن انما نشا لعدم تفطن اندراج الاصغر وهو هند تحت حكم الكبرى
فانه لو تفطن الاندراج والترتيب لما وقع الغلط وفى تقديم الكبرى فى العبارة تنبيه على ان الترتيب غير ملحوظ ولما كان
نظر المنطق يتعلق بتحصيل المجهولات ولم يمكن ذلك الا بحصول المبادى والترتيب لا جرم تعلق المنطق بالامور المناسبة   نظر م
لمطلوب مطلوب تصورى او تصديقى وبكيفية تاديتها الى المطلوب فقد صرح الشيخ فى هذا الفصل ان الفكر يحتاج
الى المنطق اما احتياج الحركة الاولى اليه فحيث ذكر فى عبارة اجمالية ان المنطق ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة وحيث
ذكر فى عبارة تفصيلية ان مبادى امر ان نعرف مبادى القول الشارح والحجة واما احتياج الحركة الثانية فحيث قال فيما
يتلو كلامه الاول الاجمالى وكيفية تاديتها بالطالب الى المطالب وفيما يتلو كلامه الثانى او غيره وكيفية تاليف الحجة قياسا
كان او غيره وذلك يؤيد ما قلنا من ان المراد بالفكر ههنا مجموع الحركتين **قوله** دلالة المطابقة وضعية دلالة المطابقة
بمجرد الوضع ودلالة التضمن والالتزام بمشاركة العقل والوضع اما انهما بسبب الوضع فلان اللفظ لو لم يكن موضوعا بازاء
الكل او الملزوم لم يكن دالا على الجزء من حيث انه جزء ولا على اللازم من حيث انه لازم واما انهما بسبب العقل فلان الكل او الملزوم
اذا كان مفهوما من اللفظ يحكم العقل بان الجزء واللازم الذهنى يكونان مفهومين من اللفظ اولان العقل ينتقل من المدلول
المطابقى الى المدلول التضمنى او الالتزامى ويشترط فى تحقق الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية ان لا يكون اللفظ مشتركا
بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فانه لو كان كذلك لم يكن دلالته على الجزء واللازم الا بالمطابقة لان المطابقة اقوى من التضمن

دال الوجود الا ان ما نقله ... [illegible]
فاطلق ... [illegible]
ولم ... [illegible]

الالتزام واللفظ اذا دل باقوى الدلالتين لا يدل باضعفهما بل دلالة التضمن والالتزام بحسب انتقال العقل من المعنى الى الجزء و اللازم
وهو المراد من احدهما الى الاخر ويمكن ان يكون هذا اشارة الى دلالة على ما ادعاه من ان دلالة اللفظ المشتمل على الجزء
واللازم ليست تضمنا والتزاما لان التضمن والالتزام انما هما مشاركة العقل وتلك الدلالة بمجرد الوضع وفيه نظر
من وجهين الاول ان الاسم المشترك اذا اطلق واريد الكل او الملزوم فلا شك انه يفهم الجزء واللازم فلا يخلو اما ان يكون
فهمهما بطريق المطابقة او بطريق التضمن والالتزام والاول باطل في ما سياتي من ان دلالة اللفظ بالمطابقة انما يتحقق اذا اريد
المعنى منه والثاني يبطل هذا الكلام والثاني لو كان دلالة التضمن والالتزام بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون مدلول
التضمن والالتزام متاخرا في التعقل وليس كذلك اما في التضمن مطلقا لان تعقل الجزء اقدم من تعقل الكل بالضرورة واما
في الالتزام ففي الاعلام ضرورة تقدم تعقل الملكات على تعقلها **قوله** وهذا بعينه يقدح في المطابقة اي اختلاف
الاشخاص في اللوازم البينة لو كان موجبا لهجر الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان يعلم احد ويجهله اخر او بان
يضعه لمعنى واخر لمعنى لغير موجبا لهجر المطابقة فيقبل لا اختلاف عند العلم بالوضع فيقول لا اختلاف ايضا عند
اشتراكهم في اللزوم البين والحق ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التام لا يجوز ان يعتبر على ما بنى
وانما قال وما يجري مجراه من الحدود التام فان كانت مقولة في جواب ما هو لان الحد من حيث انه حد ليس مقولا
في جواب ما هو ضرورة المغايرة بين المعرف والمعرف نعم انه مقول في جواب ما هو باعتبار انه نفس ماهية المحدود واما قوله
ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود الناقصة والرسوم فليس بشيء اذ الالتزام ليس مستعملا فيهما فان الحاد بالحد الناقص
لم يرد به ماهية المحدود ولا الراسم ماهية المرسوم والا لكانا مخطئين تامين بل لم يرد بهما الا مفهوميهما المطابقين وهو ظاهر
قوله وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية اي لما كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعية كانت موقوفة
على ارادة المتلفظ ذلك المعنى ارادة جارية على قانون الوضع اذ الغرض من الوضع تادية ما في الضمير فلذلك توقف على ارادة
اللافظ فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه وهذا ممنوع فان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء
في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما تخيل ذلك اللفظ تعقل معناه بالضرورة سواء كان مرادا او لا وكانه لم يفرق بين استعمال
اللفظ ودلالته فالاستعمال هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما دلالته فلا تعلق له بالارادة اصلا واذا اثبت ان دلالة
المطابقة متعلقة بالارادة فصار الرسم المحدث موجها الى اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه واذا لم يكن جزء المعنى
مرادا من جزء اللفظ لم يكن دالا على ذلك المعنى من حيث انه جزء بل على انه لفظ مستعمل في نفسه لم يجعل جزءا فظهر ان جزء
اللفظ اذا لم يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالة على شيء من المعاني فقد رجع الرسمان الى معنى واحد لكن هذا انما يتم لو كان الرسم
القديم مقيدا بحيثية الحرية كما في الحد المذكور في الكتاب اللهم الا ان يقال الحيثية مرادة على ما صرح به الشيخ في
تعريف الجنس **قوله** فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضمائر كقولك امشي فعلا لو اراد به ان النحاة يسمون المجموع من لفظ
امشي والضمير المستتر فيه فعلا على ما هو الظاهر من كلامه فذلك ليس كذلك فان الضمير عندهم فاعل وامشي فعل ومجموع الفعل
والفاعل لا يكون فعلا ولو اراد انهم يسمون لفظ امشي فعلا فهو عند المنطقيين ايضا كلمة فلا عموم ولا خصوص والجواب
ان المراد مجرد لفظ امشي وهو مركب عند المنطقيين لدلالة الهمزة على معنى زائد على معنى الفعل فان قلت قول النحاة
فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه العربية فهو عند المنطقيين كلمة وذلك ينافي العموم والخصوص فهو
انه جعل الفعل المفرد الذي يلتئم منه المركبات كلمة لا كل فعل وتلك الافعال مركبات وصدق الفعل الذي اورده الشيخ فاقتصر
لا ينافي ان جميع الكلمات افعال ولا فلخلوه عن الفصل الذي يميزه عن الحروف واما ثانيا فلمنا وله بعض الاسماء كالمصادر و
الاسماء المتصلة بالافعال فانها دالة على معان موجودة في زمان معين من الازمنة الثلثة اللهم الا بالالتزام فانه يعلم من سياق
الكلام ان تمام الدلالة مراد في الحد لذكره بعد تقسيم اللفظ التام الدلالة الى الاسم والفعل والمراد بالزمان المعين الزمان

الزمان الذي يعتبر باعتبار حصول المعنى فيه فاذا حصل المعنى في زمان فتعين ذلك الزمان لا بحسب الامر نفسه بل بالنسبة
الى المخاطب فان تعلق المعنى بالفاعل في زمان معين لا يراد صيغة مخصوصة والصيغة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة
الى المخاطب فيكون تعلق المعنى معينا للزمان بالنسبة اليه فاندفع النقض الاول اذ ادوات الاستقلال الدلالة والثاني انه
لما كان تعلق ذلك المعنى بالفاعل بعينه الزمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين والمصادر والاسماء
المتصلة لا تدل على الزمان المعين وهو المراد بقوله في حق التام بعينه التعلق اي تعين ذلك الزمان تعلق المعنى بالفاعل
بالقياس الى المخاطب ولو قال المراد بالزمان المعين المعين بالنسبة الى المخاطب لم يندفع النقض اذ الزمان انما يتعين
بالنسبة اليه اذا دل اللفظ عليه على ان هذه التعسفات غير محتاج اليها لما مر من ان الحيثية في مثل هذه التعريفات مرادة
فمعنى الكلام ان الفعل ما دل على معنى موجود لشيء في زمان معين من حيث انه موجود له في الزمان المعين فدلالته على الامور الثلثة
معتبرة في هذا التعريف فلا نقض ولما كانت الاداة لا يدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غيره يتقوم مدلولها به وهو
القرينة فالقرينة ليس كل ما ينضم الى الاداة من الاسم او الفعل بل ما يظهر معناه فمن مثلا فان قرينته مثل البصرة لان معنى الابتداء
ومعنى الابتداء لا يظهر ولا يحصل الا في المبتدا فاذا قلت من البصرة تمت دلالته على الابتداء اما لو قلت سرت من لم يحصل معناه
وهكذا لا وفي لما كانا موضوعين للسلب والظرفية لا يظهر معناهما الا في المسلوب والظرف فاذا قيل في الدار ولا انسان تمت
دلالتهما على معنييهما ولو قلت زيد في او لا لم يحصل لهما معنى هذا كلام الشيخ حيث قال فان القائل زيد لا او زيد في لا يكون قد
دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان وقوله في مثله يتعلق بلا يكون او يدل اي القائل زيد لا لم يكن يحتمل
في مثل هذا التركيب قد دل او في مثل قوله هذا على كمال مدلول لا فان زيد ليس بقرينة لانه لو قال لا انسان فقد دل على
مدلوله على انه لو حذف قوله في مثله كان الكلام مستقيما ظاهر الدلالة على المراد ويمكن ان يقال في معنى البتة اي القائل زيد
لا لا يدل بمثل هذا التركيب على كمال معناه وفي تفسير معنى الكلام اوضح والشارح لما حاول محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ
زاد في مثلها في موضعين فكانه توهم ان في مثله يتعلق بكمال ما يدل عليه حتى علق في مثلها به في الموضعين وهو زائد لا يرجع الى
طائل اذ يكفي ان يقال الاداة اذا قرنت بالقرينة يدل على كمال مدلولها وان تجردت عنها لم يدل على كمال مدلولها وان قرنت
بغيرها وغاية توجيهه ان يقال قوله مثلها اولا يتعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون تقدير الكلام والاداة المقارنة يدل
في مثل تلك المقارنة على مدلولها واما قوله مثلها ثانيا فيمكن ان يتعلق بيدل المذكور اولا حتى يكون الكلام والقائد اياها
وان قرنت بغيرها لا يكون يدل في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها ويمكن ان يتعلق بيدل المذكور ثانيا حتى يكون التقدير ان
القائد اياها وان قرنت بغيرها لا يدل على ما يدل عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ المثل في هذه التوجيهات كلها
زائد حشو بخلاف لفظ المثل في عبارة الشيخ وانما قيد المدلول بالكمال لانه اذا قيل زيد لا او في يفهم منه لا السلب ومن في الظرفية
الا انهما ليسا بكمال مدلولهما فان لا ليس بموضوع لمطلق السلب بل لسلب شيء كالانسان وفي ليس بموضوع لمجرد الظرفية
بل لظرفية مثل الدار فما لم ينضم معها القرينة لم يتأد كمال مدلولهما وان جاز تأدي بعض مدلولهما **قوله** الجزئي الذي
رسمه هو الحقيقي كان الجزئي مقول بالاشتراك على معنيين سمي الاول منهما حقيقيا والثاني اضافيا كذلك الكلي لانه مقابل
له مقول ايضا على معنيين احدهما ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وثانيهما الاعم الذي يكون تحته الاخص وهو المشترك
بين كثيرين بالفعل فالمعنى الاول كلي حقيقي والثاني كلي اضافي ومناط الكلية الحقيقية صلاحية المفهوم الشركة من حيث انه
متصور وليس يعتبر فيها الشركة بالفعل بل لو امتنع الشركة فيه بسبب خارج عن المفهوم ولم يقدح في كليته واليه اشار
بقوله فان امتنع اي وقوع الشركة امتنع بسبب خارج فان قلت لم قدم تعريف الجزئي مع ان الكلي مقصود بالذات في
نظر المنطق فنقول فيه فائدتان احدهما ان من الناس من اعتبر في الكلي ان يكون مشتركا بين كثيرين بالفعل اما في الخارج
واما في العقل وهو فاسد وذلك التربيت الكتاب منبه على فساده فانه ليس يكفي في كون الشيء جزئيا ان لا يكون مشتركا

فعلام

من م

بيس كثير بل لا بد مع ذلك من ان يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة والكلي مقابل للجزئي فهو ما لا يكون نفس
تصوره مانعا من الشركة سواء كان مشتركا بالفعل او لا فيكون ح الازم الواسطة بينهما ولهذا علل رسم الكلي بين الجزئي
والاخرى ان مفهوم الجزئي ملكة ومفهوم الكلي عدم والملكة متقدمة في التعقل على العدم ولما ثبت هذا الترتيب بحسب العقل
وجب ان يكون كذلك في اللفظ ثم انه قسم الكلي الى ثلثة اقسام وبيانه ان الكلي لما كان هو الذي نفس تصوره لا يكون
مانعا من وقوع الشركة فلا يخ اما ان يمتنع وقوع الشركة فيه بسبب خارج او لا يمتنع والى الاول اشار بقوله وبعضه ليس يقع
فيه لا بالفعل ولا بالقوة ولا بالامكان والثاني لا يكون الشركة فيه بالفعل واليه اشار بقوله فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل
او بالقوة واليه اشار بقوله وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان وقوم قسموه الى ستة اقسام وهو ظاهر وفيما ذكره الشيخ
كفاية اى الاقسام الستة يمكن ان يعلم من قول الشيخ لان كل قسم من الثلثة يتناول قسمين من الاقسام الستة فان الذي يمتنع
وقوع الشركة فيه يشمل ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كالاله وما لا يوجد منه فرد اصلا كشريكه والذي يمكن
وقوع الشركة فيه ولكن لا يكون واقعا بالفعل يتناول ما يوجد منه فرد مع امكان مثله كالشمس عند من يجوز وجود مثلها وما
لا يوجد منه فرد كالكشر المذكور والذي يوجد فيه الشركة بالفعل يشمل ما يكون افراده متناهية كالكواكب السبعة السيارة
وما يكون افراده غير متناهية كالانسان قوله كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي هو الهوية وظاهر انها لا
يصدق على غيرها بل الاشياء يصدق عليها واما مثل قولنا هذا زيد فلا نعني به الا ان صاحب المسمى بزيد او مدلول اسم
هذا اللفظ او ذات متشخصة او غير ذلك من المفهومات الكلية ولو عنينا بزيد الجزئي الحقيقي لم يكن هناك حمل الا في
اللفظ وذلك ظاهر لمن تامل وانما قيد الكلي بالحقيقي اذ ليس يجب ان يكون المحمول كليا اضافيا والكلي له اعتباران اعتبار
بالقياس الى ما تحته وبهذا الاعتبار يكون محمولا عليه بالطبع اى طبيعته اى مفهومه يقتضي الحمل اذ لا مانع للاشتراك
بين كثيرين الا صدقه عليها واعتبار بالقياس الى ما فوقه وبهذا الاعتبار لو صار محمولا عليه لم يكن محمولا الا بالوضع والمراد
الشيخ بالمحمولات هنا ما هي بالطبع اى الكليات المقيسة الى ما تحتها لان القسمة الى الذاتية والعرضية انما هي بالقياس
الى الجزئيات فالكلي بالقياس اليها اما مقوم لها او مقوم بها والاول الذاتي والثاني العرضي والذاتي اما ما يتالف
منه الذات وهو ذاتي لانتسابه الى الذات واما نفس الماهية وهو ذاتي بالقياس الى الجزئيات المتفقة بالحقيقة
وتعريف الذاتي لا يخ عن شيء ما لانه لو عرفنا بما ليس بعرضي كان نفس الماهية ذاتيا وورد سؤال الجمهور ولو عرفنا بجزء
الماهية ورد عليه نفس الماهية لانه اولى بالذاتية من الجزء ولان الجزء لا يجوز ان يكون ذاتيا لامتناع ان يكون مجهولا وفيه
نظر لان سؤال الجمهور مندفع اذ المراد بالذاتي والمقوم هنا ليس هو المفهوم اللغوي بل المفهوم الاصطلاحي اعني ما ليس
بعرضي وهو صادق على نفس الماهية سلمناه لكن نفس الماهية ليست ذاتية لها بل للجزئيات كما صرح به الشارح فلا يلزم
انتساب الشيء الى نفسه لا يقال اذا جعل نفس الماهية ذاتية للجزئي فان اريد بالجزئي الماهية مع التشخص لا يكون
نفس ماهيته بل جزؤه وان اريد الماهية فقط عاد السؤال لانا نقول اعتبار التشخص مع الماهية لا يجب ان يكون
بالجزئية بل يجوز ان يكون بالعروض فيجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها معروضة للتشخص والاولى ان
يقال المراد بعد تعريف الذاتي ان يعرف الذاتي من العرضي غير فان هناك محمولات كل منها صادق على الكثير بهويته
فيكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا على ما سبق في بعيد من التعقل ولذلك عقبه بذكر خواص ينتفع بها في التميز ومن تلك
التقدم في التصور على ما له الذاتي والاتحاد في الجعل فان الجاعل للسواد هو الجاعل للون وجعله جعله وقوله اولا واجب
الحذف لانه يغني التقدم والتغاير في الجعل والامتناع عن السلب وجودا او توهما وهذه الخاصيات انما يوجد للذاتي الا
عند الاخطار بالبال فربما لا يكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل
بمعنى انها انما تعلم بثبوتها للذاتيات اذا كانت تخطر بالبال والشيء ايضا خاطرا بالبال وعلة الماهية ما به الماهية ماهية

ماهية وهو الجنس والفصل بحسب العقل والمادة والصورة بحسب الخارج وهنا كلام ستسمعه في ما بعد وعلة الوجود ما به الماهية
موجود كالفاعل والغاية فان قلت الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يكون له تلك الاسباب قلت نعم الوجود
لا تحقق له في الخارج الا انه تحقق الماهية في الخارج وليس الكلام في تحقق التحقق بل في تحقق الماهية في الخارج ولا بد له من اسباب
والذاتي عند الجمهور يقال لجزء الماهية بالمجاز لانه ليس جزءا بالحقيقة فلان الجزء من حيث انه جزء مقدم على الماهية في الوجود
فيكون وجوده مغايرا لوجود الماهية فلا يكون محمولا عليها اذ الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود فلا يكون ذاتيا لانه من اقسام
المحمول واما وجه التجوز فلان اللفظ الدال عليه جزء الفاظ الحد فسمي الذاتي به تسمية المدلول باسم الدال او لانه معروض
الجزئية باعتبار اخر كما سيرد عليك وقد اضطر الى اطلاق اسم الجزء عليه لان الحيوان مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس ماهية
الانسان ولا خارج عنها فالقول بانه جزء انما هو بالاضطرار واما قال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب
المخلوقية وتعقبه في تصور المثلث الى ان يمتنع عن سلب الشكلية وما قال الى ان يقطع بالايجاب مع ان القطع بالايجاب
يلزم امتناع السلب لان امتناع السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال اذ هو شرطه فان الشيخ في الشفا قال يجب
ان يكون المقومات معقولة مع تصور الماهية بحيث لم يمكن السلب عنها وليس يكفي في امتناع السلب ان يكون معقولة بل لا بد
مع ذلك من ان يكون مخطرة بالبال ولا اقول من الواجب حضورها بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال
بل المراد انها لو كانت مخطرة بالبال والماهية ايضا مخطرة بالبال امتنع سلبها عنها فقد بان ان اخطار الذاتي بالبال شرط
في ظهور هذه الخاصية ولا شك ان هذا المعنى اي انه لو اخطر الذاتي بالبال امتنع السلب لازم لتصور الماهية سواء اخطر بالبال
او لا واما القطع بالايجاب فلانه لا يستلزم الاخطار بالبال الا اذا كان بالفعل فربما يتصور الماهية ولا يخطر الذاتي بالبال
وح لا يثبت القطع بايجابه لها فلا يكون القطع بالايجاب لازما لتصور الماهية هذا كلام الامام واعتراض الشارح ان القطع بالايجاب
بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل يستلزمه وامتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار
بالبال كما ان القطع بالايجاب بالقوة لا يستلزمه فلو كان معنى امتناع السلب انه على تقدير اخطار الذاتي بالبال يمتنع السلب
كذلك معنى القطع بالايجاب فلا فرق بينهما لا يقال الفرق الذي ذكره الامام راجع لا الى المفهوم اللغوي لامتناع السلب
وقطع الايجاب بل الى المفهوم الاصطلاحي فان معنى امتناع السلب عند عامة المنطقيين ان الماهية اذا تصورت وتصورت
اجزاؤها امتنع الحكم بسلبها عنها ولا شك ان هذه الخاصية يتوقف على تصور الماهية وتصور الذاتي واخباره عنها وهذا معنى
قوله ظهور هذه الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي بالبال ومعنى وجوب الاثبات عندهم هو ان تصور الجزء ولا يتغافل عن تصور
الماهية وهذا قد يحصل وان لم يكن الذاتي مخطرا بالبال ولذلك قال اولا الامتناع عن السلب بلزومه القطع بالايجاب هذا قد مر مرة
قوله وتجد اسم الحيوان اي وتجد الحيوان موضوعا بازاء جملة المشتركات الذاتية المخصوصة بانواعه وما في حكمها من العوارض
التي تقام مقام الفصول عند الجهل بحقائقها مثلا الحيوان موضوع للجسم النامي وحده فصله وهي تمام المشترك بين سائر الانواع
الحيوان او موضوع للجسم النامي والحساس المتحرك بالارادة الذي في حكم الفصل وهي كمال المشترك بينها وهذا الوضع محلي
عما يختص بكل واحد من انواعه اعني فصول الانواع وما يخاوه دون التي يخصها واي وتجد اسم الحيوان موضوعا لجميع المشتركات
بين انواعه لا الامور المختصة بكل نوع نوع من الفصول وما في حكم تلك الامور المختصة من العوارض التي تقام مقام فصولها وضعا
شاملا فقد خلى ذلك الوضع عما يختص بكل واحد منها ولما كان في ظاهر هذه النسخة تكرار حذف المختصات بالانواع عن الوضع
لم يفسر الشارح الا النسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص والاشتراك في المقومات وفيه سماجة والنسخة الثانية اوضح و
ادل على المراد قوله يريد ان يفرق بين الاشياء الاشياء يقارن طبيعة كلية وقد يجعلها امورا محصلة بحسب الحقيقة وقد
يجعلها امورا منفقة بحسب الحقيقة وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصور الحاصلة في العقل من الشيء ربما يعتبر من
حيث انها موجودة واحد لو فرض اقترانها بصورة اخرى عقلية كانتا موجودتين متغايرتين فلا يكون احدهما مقولة على المجموع

الموكب منهما وربما يعتبر من حيث هي هي حتى لو فان نها الف شي كانت مقولة على المجموع فقد لا يكون متحصلة في حد نفسها بل يكون مبهمة
محتملة لان تقال على اشيا مختلفة الحقايق وقد يكون متحصلة اما بنفسها كالانواع البسيطة او بانضاف الى المعاني الغير المتحصلة
كالانواع الداخلة تحت الاجناس فانها لا تتحصل الا بانضياف الفصول اليها وهذان اعني غير المتحصل والمتحصل في نفسه
بشرط كان في انهما محمولان على الحاصل بعد لحوق الغير حتى لو انضم الفصل مع الاول و التشخص مع الثاني محمولان على المجموعين
لكن فرق بينهما من ان اللاحق ثمه علة لتحصله وههنا معلول فالصورة العقلية بالاعتبار الاول يسمى مادة وجزءا ايضا اذ لا
معنى للجزء الا ان يكون شي مع اخر مغاير له يحصل منهما ماهية وبالاعتبار الثاني يسمى جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا فان قلت
لما كان ابهام الجنس عبارة عن احتماله ان يكون احد اشيا فلذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف واحد الاشخاص فليكن
مبهما لا متحصلا في نفسه فنقول ابهام الجنس مع احتماله ان ينضم معه فصل ويحصل منهما ماهية وينضم معه فصل اخر ويحصل
منهما ماهية اخرى مخالفة للاولى فهو مبهم بالقياس الى الماهيات واما النوع فقد كمل ماهيته وانطبق على كمال حقيقته كل محصر
فلا ابهام فيه اصلا وتحصيل الكلام ان الصورة العقلية يوخذ تارة بشرط لا شي اي بشرط انها واحد بحيث اذا انضمت مع صورة
اخرى كانتا متغايرتين في الوجود وهي المادة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين مع العقل ويوخذ تارة بشرط
شي اي بشرط ان يضم معها صورة اخرى ويكونا مطابقتين لامر واحد فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المطابقين
لماهية الانسان وهو نوع ويوخذ تارة لا بشرط شي فيكون له جهتان لامكان اعتبار المغايرة بينه وبين ما تغاير بها ولامكان
اعتبار اتحاده معه بحسب المطابقة وهو الذاتي المحمول اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات والتغاير في المفهوم فالحيوان الماخوذ بشرط
لا شي يتقدم الانسان بتقدم الجزء في الوجودين اما تقدمه في العقل فظاهر واما تقدمه في الخارج فهو بحسب مبداه فان المواد
العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كما انا اخذنا الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة فكان الحيوان والناطق اذا
اخذناهما باعتبار المادة يتقدمان الانسان بحسب العقل لكون مبدائهما يتقدمان الانسان بحسب الخارج هذا اذا كان
لهما مبادي خارجية اما اذا لم يكن فلا تقدم لهما الا في العقل والحيوان الماخوذ بشرط شي هو النوع وذلك ظاهر والماخوذ لا بشرط
شي لا يكون جزءا بل ذاتيا فهو جزء من حد هو وجوده في العقل متقدم على وجود الانسان في العقل ضرورة ان تصور الانسان
يتوقف على تصور مفهوم الحيوان من حيث هو هو لكن وجود الحيوان في العقل متاخر عن وجود الانسان في الخارج لانا ما لم نحس
بالانسان في الخارج لم يمكننا تعقل الحيوان فان صورته منتزعة عما في الخارج والى هذا يشير الشيخ بقوله بل انما نجعله حيوانا
ما يتقدم فنجعله انسانا فانه اشارة الى ما تقدم وجود الانسان في الخارج على الحيوان الذي هو جنس ولا ريب ان الجنس
هو المحمول الذي لا وجود له مغاير لوجود موضوعه الا في العقل ولو حملناه على الحيوان الخارجي كان جعل الحيوان مغاير الجعل
الانسان وهو محال وهنا قض لما صرحوا به اذا تقرر هذا فنقول لما كان الانسان نوعا كانت ماهيته محصلة لا تختلف الا بالعوارض
واللوازم حتى لو فرضنا تبدل تلك العوارض لم يلزم قدح في الماهية وليس كذلك نسبة الانسانية فانه لو توهم رفعها عن زيد مثلا
لم يبق ماهيته اصلا ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية فان الحيوان ليس ماهية يتوارد عليها الانسانية واللاانسانية والا لتغاير
الجعلان هذا خلف قوله النوع المضاف يستلزم اعتبارين النوع يدل بالاشتراك على معنيين فالنوع المضاف يتضمن
اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه لاندراجه تحت الجنس وثانيهما نسبته الى ما تحته لاعتبار الكلي في حده والكلية لا بد ان يلاحظ
في مفهومها المقايسة الى ما تحته من الكثيرين فلا يتحصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر نسبتان نسبة الى ما تحته ونسبة
الى ما فوقه وما فوقه هو الجنس وما تحته يمكن ان يكون اشخاصا وان يكون انواعا واما مفهوم النوع الحقيقي فلما اعتبر فيه الكلي
يلاحظ فيه النسبة الى ما تحته لكن ما تحته ليس الا الاشخاص لانه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم
المضاف نسبتان وفي مفهوم النوع الحقيقي نسبة واحدة وهي اخص احدى النسبتين وهو مشارك لنوع الانواع ومباين له اما
تشاركهما فلتصادقهما على الانسان مثلا واشتراكهما في الموضوعات الى الافراد واما تباينهما فمن وجهين الاول من حيث المفهوم

المفهوم فان مفهوم نوع الانواع يستلزم نسبة الى ما فوقه لانه نوع من النوع المضاف دون مفهوم الحقيقي الثاني من حيث الصدق
فان الحقيقي قد يصدق على ما لم يندرج تحت جنس كالوحدة والنقطة بخلاف نوع الانواع فانه لا بد من وقوعه تحت جنس و
انما لم يتعرض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث انهما يستلزمان النسبة الى ما تحته لان نوع الانواع انما يستلزم من حيث انه
نوع مضاف نسبة الى ما تحته اعم من ان يكون اشخاصا او انواعا ومن حيث انه نوع حقيقي نسبة الى الاشخاص فكانه لا فائدة في ذكره
بينهما من هذه الجهة هكذا قيل وفيه نظر لان المشاركة انما اعتبرت بين نوع الانواع والنوع الحقيقي والنسبة التي في مفهوم
نوع الانواع ليست الا نسبة الى الاشخاص نعم لو اعتبرت المشاركة والمباينة بين مطلق النوع المضاف والنوع الحقيقي
لاستقام ذلك فكان اوضح واقرب الى الضبط قوله ومما يسهو فيه المنطقيون اذا قيل ظن القوم ان النوع له دلالة
واحدة او مختلفة بالعموم فلا شك ان هذا القول يوهم ان لهم مذهبين فذهب بعضهم الى ان النوع له دلالة واحدة واخرون الى ان
دلالتها مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا قايل بان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والا لكان كل نوع اضافي حقيقيا فيجب ان
لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس الا بالعدد فلا يمكن ان يقع جنس تحت جنس وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فالنسخة الاولى
يقتضي اثبات مذهب لا قايل به واما النسخة الثانية فتقريرها ان يقال ظن القوم بان للنوع مفهوما واحدا وهو المندرج
تحت جنس وهذا المفهوم مطلق وربما يتقيد بملاصقة الاشخاص فان النوعية بينما وصل الى نوع الانواع واذا وصلت اليه انتهت ولم
يكن بعده الا الاشخاص واذا تقيد بذلك القيد يطلق عليه اسم النوع الحقيقي فكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص
ثم ان الاجناس والانواع قد لا يترتب فيكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد يترتب ويحصل مراتب لكن الاجناس
ينتهي في طرف التصاعد والا لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيتوقف تصورها على اخطارها بالبال وهذا انما يتم في الماهية
المتصورة والا فلا يجوز ان يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على ان تصور الماهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء
بالبال بل لا يتوقف الا على تصورها كما سبق وايضا لو لم ينته وجب ترتب العلل والمعلولات وهو غير لازم وانما يلزم لو كانت
الفصول والحصص مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصته وليس تلك الحصة علة لفصل اخر والانواع ينتهي في طرف التنازل
والا لكان كل نوع تحته نوع فلا يتحقق شخص فانه لو تحقق لزم انتهاؤها به واذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك الانواع ضرورة ان
وجودها لا يكون الا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج متشخص ففرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها قوله واما
الى ماذا ينتهي في التصاعد والتنازل ههنا بحثان احدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة وماهياتها ولوازمها وثانيهما
البحث عن كمية الاجناس العالية وماهياتها واحكامها وليس شي منهما على المنطقي لان بحثه في المعقولات الثانية وذلك بحث في المعقولات
الاولى والشيخ اعترض بذلك على المنطقي حيث تعرضوا لاحد البحثين دون الاخر كان هذا منهم وذاك غير متم فرق الشارح بينهما
يتوقف على تقديم مقدمتين احدهما ان الاجناس المتوسطة والسافلة لا تنضبط بل لا يتناهى في جهة العرض لكونها انواعا للجنس
والجنس يجوز ان يكون مقولا على كثيرين لا نهاية لها الا في جهة الطول لما ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص واما الاجناس العالية
فهي منضبطة منحصرة بحكم الاستقراء وثانيهما ان الصناعة اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة الالهية واما عملية وهي
ما المقصود منها العمل كالطب والواجب على العالم بقواعدها اذا حاول التمهر فيها والتحقق لمبانيها ان يبحث عما يتوقف
عليه العمل لكن بشرط ان يكون الموقوف عليه مضبوطا ولا يجب تحصيل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية ثم لما كان المنطق علما
آليا متعلقا بالاعمال الفكرية وكان المطلوب منه اما اقتناص المطالب التصورية او التصديقية وذلك لا يتم الا بالنظر في
المطلوب التصوري انه من اي مقولة هو واجزاءه من اي مقولة يجب ان يحصل وفي المطلوب التصديقي ان حده من اي مقولة
فلا بد للمنطقي ان يحقق معاني المقولات العشر بخلاف الاجناس المتوسطة والسافلة اما لعدم انضباطها او لاستغنائه عنها
بواسطة اشتمال الاجناس العالية عليها قوله كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو الذاتي بالقياس الى ما هو
ذاتي له اما ان يكون مقولا في جواب ما هو او لا يكون والمقول في جواب ما هو اما تمام ماهية مطلقا او تمام ماهية المشترك وغير

المقول في جواب ما هو اما داخل في جواب ما هو او خارج عنه والذاتي الخارج عن المقول في جواب ما هو اما ان يكون مقولا خارجا عن تمام الماهية
مطلقا وهو ... والا لم يكن تمام الماهية تمام الماهية او خارجا عن تمام الماهية المشتركة فيكون مختصا ببعض الماهية المشتركة فانه لو كان
مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مميزا لذلك البعض عما يشاركه فيكون فصلا والداخل في جواب ما هو اما
اما ان يكون مقولا في جواب ما هو فهو لا يجوز ان يكون تمام الماهية مطلقا بل لا يكون الا تمام الماهية المشتركة واما ان لا يكون مقولا في
جواب ما هو فهو فصل لان ذلك المقول في جواب ما هو ليس كل تمام المشترك فالجزء الذي يكون غير
مقول لا يكون مشتركا والا لم يكن تمام المشترك تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض فصلا له والى هذا اشار بقوله وان لم يكن مقولا
فحكمه حكم الخارج المذكور وفيه نظر لانه انما يتم لو كان المقول في جواب ما هو لابد ان يكون مشتملا على مقول في جواب ما هو
وهو ممنوع سلمنا لكن لا نسلم ان الجزء الغير المقول في جواب ما هو لو كان مشتركا لم يكن تمام المشترك تمام المشترك وانما يلزم
ذلك لو كان خارجا عن تمام المشترك ولم لا يجوز ان يكون داخلا فيه على ان الداخل في جواب ما هو يمتنع ان يكون مقولا في جواب ما هو
على تقدير ان لا يكون مقولا في جواب ما هو وان اطلقت المقايسة لم يلزم المطلوب اذ المطلوب انحصار الذاتي بالقياس الى
ماهية في النوع والجنس والفصل وانما قال في الوجود اذ في جنس زعم متاخروا المنطقيين ان ذلك لجواز تركب الماهية كالجنس العالي
والفصل الاخير من امرين متساويين او امور متساوية وكل منها فصل مع انه لا يميز الماهية عن المشاركات الجنسية قال
الشارح الفصل قد يكون خاصا بالجنس فلا يكون ذلك الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه لا يوجد الا في جنس الجسم النامي
وقد يوجد لغيره كالناطق فانه يوجد للحيوان والملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ ليس موجود اخر يشتمل
على ذلك الفصل اصلا والثاني يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس لا في الوجود اذ من الموجودات ما يشتمل على
ذلك الفصل نعم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس غير تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه فهو يميزها في الجنس فقط و
فيه نظر لان مناط الفصلية هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات
ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وفي كلام الشيخ دلالة على ذلك حيث لم يقل عن كل ما يشاركها في الوجود
بل عما يشاركها والاولى ان يقال لما لم يكن اللازم من الدليل الا ان المميز فصل وليس فيه ان التمييز لابد ان يكون في جنس لم
يعتبر في الفصلية الا مطلق التمييز واما انه هل يجب ان يكون التمييز عن المشاركات الجنسية او يجوز ان يتركب ماهية من امرين
متساويين فذلك بحث لا تعلق له بالمنطق ويؤيده ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل من ان السؤال باي شيء يجب ان يكون للتمييز
عما يشاركه في الجنس بل اعم من ذلك حتى يميزه عما يشاركه في الشيئية كما يقال اي شيء هو وما يجب الشيئية كما يقال اي جوهر او اي
واعلم ان الشيخ في الشفاء اورد القسمة هكذا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية اولا فان دل على
الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل
على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ويرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن اعم
الذاتيات لكان اخص منه اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين او امور متساوية كالفصل الاخير
واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم ولهذا اعتبر الامام القسمة بان قال الذاتي الذي لا يصلح ولا يجوز ان يكون اعم الذاتيات هو
اما مساو او اخص والظاهر من كلام الشيخ ما فهمه فانه لما لم يعتبر قسمة المساواة في الشفاء رسم الفصل بانه المقول على
النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ولما اخذ الفصل في الكتاب اعم منه حتى لو لم يعتبر فيه الا التمييز سواء كان في الوجود
او في الجنس دل الكلام على امكان فصل لا يميز عن المشاركات الجنسية فكانه جوز ههنا تركب الماهية من امرين متساويين فاذا
كان مساويا لاعم الذاتيات يكون مميزا له عن مشاركاته لا في الجنس بل في الوجود واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في
الجنس والى ذلك اشار بقوله ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات فان المساوي لاعم الذاتيات لابد ان يكون فصلا فهو
يكون مركبا لا من الجنس والفصل بل من فصلين متساويين مساويين له قال الشارح هذا غير مطابق لما في الوجود ولا
لاصولهم التي

الى بنوا عليها اما انه غير مطابق لما في الوجود فلان تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتيها فصلا مميزا لها والثاني باطل
اذ هي لا يشارك شيئا من الموجودات في شيء منها فيكون ممتازة لذاتها عن اغيارها كالماهيات البسيطة فانها لما لم تشارك
الموجودات في امر ذاتي امتازت بنفسها فكانها لا تحتاج الى مميز لم يكن لتلك الماهية في حد ذاتها حاجة الى مميز واما انه غير
مطابق لاصولهم فلان من اصولهم ان الفصل يحصل للطبيعة الجنسية ومنها ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ومنها
ان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا الى غير ذلك وكله بنا في ذلك الاحتمال واعلم ان فيما ذكروا منعا لغلطيهما
وهو ان اعم الذاتيات يمكن ان يدل على الماهية المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز ان لا يكون تمام المشترك بل بعضه قوله
وعرض الشيخ في التلفظ اي انما قال الشيخ ان اي تطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية تنبيها على ان المذكور
في الجواب لابد ان يكون مميزا للماهية عن جميع الاشياء على ما قدم من ان اي يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذكر الامام
ان ههنا سرا وهو ان الطالب عن ماهية بانها اي شيء لم يعلم منها الا كونها شيئا وهو من العوارض لا من المقومات فهو
يطلب مما وراء الشيئية هو تمام الماهية فالمذكور في الجواب لابد ان يكون جميع مقومات الماهية حتى يكون جواب اي شيء
وجواب ما هو واحدا قال الشارح المراد ههنا ليس الا ان اي تطلب التمييز عن جميع المشاركات في الشيئية من غير طلب
اي الشيئية من المقومات او العوارض فهو لا يطلب الا به الامتياز في معنى الشيئية واما ان المطلوب تمام الماهية فهو ليس بمفيد
ههنا لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان المطلوب باي لا يجوز ان يكون التمييز عن جميع المشاركات في
الشيئية والا لم يكن الفصل البعيد مقولا في جواب اي شيء فلا يكون فصلا واما ثانيا فلان الامام ما اورد ذلك السر
لتوجيه كلام الشيخ بل للاعتراض عليه وتوضيحه بالفرق بين قول القائل اي شيء هو واي جسم هو واي حيوان وان كان
يطلب التمييز في جميع هذه الصور فان مراتب المطلق ههنا مختلفة كما تختلف مراتب المطلوب في السؤال بما هو فان القائل اي
حيوان هو قد علم الحيوانية ويطلب ما يميز وراء الحيوانية فلا يجب ولا يحسن في الجواب الا الناطق والقائل اي جسم يعلم الجسمية
ويطلب ما وراء الجسمية من الفصول انه ذو نفس حساس ناطق ان كان السؤال عن الانسان والقائل اي شيء لم يعلم الا الشيئية
فهو يطلب ما وراء الشيئية وهو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال وبين السؤال بما هو فكيف يمكن التسوية بين قول القائل
اي جسم هو واي حيوان هو واي شيء هو في انه طالب للتمييز المطلق والحاصل ان اي ان اضيف الى شيء او موجود فهو طالب
لجميع المقومات وان اضيف الى مقوم فهو طالب لباقي المقومات فالمطلوب منه مختلف فلا يصح ان يراد به مطلق التمييز والحق
في الجواب ان يقال السائل باي على ما صرح به الشيخ في الشفاء يطلب ما به يمتاز الشيء عن بعض الاغيار ولا يكون مقولا في جواب
ما هو ثم ان السؤال به لو كان عن الذاتيات فجوابه الفصل وان كان عن العرضيات فجوابه الخاصة ولان الفصول مختلفة قربا و
بعدا اختلف الجواب عن اي فاذا قيل اي شيء فالمطلوب ما به الامتياز في معنى الشيئية فقط فيصلح للجواب اي فصل كان قريبا
او بعيدا واذا قيل اي جسم هو لم يصلح للجواب الا ما يميز الانسان في الجسمية كالنامي او الحساس او الناطق واذا قيل اي
حيوان هو لم يصلح الا الناطق فهو المميز للانسان في الحيوانية واما ان المطلوب
باي اما جميع المقومات او بواقيها فخروج عن الوضع العهد والوضع قوله واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فالفصل
ثلث نسب نسبة الى الجنس بالتقسيم ونسبة الى النوع بالتقويم ونسبة الى حصته بالتقويم ايضا لكن بمعنى اخر فانه مقوم للنوع بمعنى
انه مقوم لماهيته ذاتي له ومقوم للحصة لا بمعنى انه مقوم لماهيتها بل بمعنى انه مقوم لوجودها فانه اذا كان الجنس حصة فهو علة
لوجود الجنس لا مطلقا بل للقدر الذي هو حصة النوع ثم ان لاقتران الفصل بالجنس حكم التقويم والتقسيم فان الحيوان اذا تقوم
بالناطق حصة للانسان يميز عن حصص سائر الانواع فان قيل التقويم ان كان بعد التمييز فلا بد له من مميز اخر غير الفصل
سابق عليه وان كان قبله فهو لا يقوم وجود الحصة بل طبيعة الجنس التي لا توجد الا مع الفصل وهو منح اجاب الشارح
بان التمييز بعد التقويم لان التمييز حال الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقوم حال لها في نفسها وما بالذات اقدم على ما

بالغيره فيقال الا نسلم ان التمييز لو كان بعد التقويم لم يقوم الفصل الحصة فان الحصة لا تحصل الا بمقارنة الفصل فاذا كان علة لوجودها
فبطريق الاول ان يكون علة لتميزها **قوله** اشارة الى الخاصة والعرض العام المحمول العرضي اما خاصة او عرض عام لانه
اما ان يكون عارضا لكلي واحد او لا كذلك والاول هو الخاصة والثاني العرض العام وقوله سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير اشارة الى
فساد قول من اوجب ان يكون الخاصة للنوع الاخير او عرفها بما وجد مختص بالنوع وهو المقول على اشخاص نوع واحد جوابا اي
شيء في عرضه لانه يخرج حينئذ خاصة الجنس العالي عن التعريف وقوله سواء عم الجميع او لم يعم اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة
بالخاصة الشاملة اللازمة وجعل القسمين الباقيين اي الشاملة وغير الشاملة من العوارض العام واما قول الشارح ينقسم
الى ما لا يعرض موضوعاتها والى ما يعرض فنقضه ما فيه لان كل محمول فهو لا يعرض الا الموضوع الا ان المراد الموضوع المفروض فانه لغيره
اذا قيس المحمول العرضي الى موضوع فان لم يوجد في غيره فهي الخاصة بالقياس اليه فان وجد في غيره فهو العرض العام وشرط فيهما
ان يكون الموضوع كليا لان هذا الفن لا ينظر في الجزئيات الحقيقية لتغيرها وتبدلها فلا يندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث
انها جزئيات يفيد علما حكميا وافضل الخواص الخاصة الشاملة اللازمة وقوله واحتصر به ليخرج الخاصة الاضافية فانه قد يطلق
الخاصة على ما يختص بالقياس الى بعض ما عداه ويسمى اضافية وربما يحذف لفظ العام عن العرض العام فظن بعض المنطقيين ان هذا
العرض هو العرض المناظر للجوهر وليس كذلك فان المراد بالعرض هاهنا العرض للشيء وهو ما يوجد فقط للموضوع اي نفس اعتبار
هذا العرض على وجود للموضوع اعم من ان يكون عارضا لغير ذلك الموضوع او لا فهو مرادف للعرض والخاصة تطلق على ما يكون مع ذلك
مساويا للموضوع والعرض والخاصة بهذا الاصطلاح انما يذكر في علم الجدل فهو كان لم يفرقوا بين ما يوجد للموضوع وفي الموضوع ومن
لم يعرف هذا القدر من المنطق كان من متعلقي المنطقيين لا محالة وقد يجتمع الكليات في شيء واحد كالملون فانه جنس للاسود وفصل
للكثيف ونوع للمتكيف بوجه وهو نوع اضافي له ولهذا الملون بوجه وهو انه بالنسبة اليه نوع حقيقي وخاصة للجسم وعرض عام و
هذا المثال ليس بصحيح في بعض الصور فان الكثيف هو الذي لا ينفذ فيه النور واما انه يكون ملونا فخارج عنه الى غير ذلك الا
انه لا مناقشة في الامثلة ودلالة الاستقراء على الفرق المذكور بين الاشارة والتنبيه ممنوع فانا لا نحتاج في الحكم بان المقوم لما كان
يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم يسمى عرضيا ولا في الحكم بان المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم هو ما يجوز ان يفارق وغيرهما مما لا يعد كثير
في هذا الباب الى تجشم كسب والتعمق في تصور الزمان ومباحثه وكرة الافلاك وعددها واكثر مباحث العلل والمعلولات
وغيرهما مما لا يحصى الى تجشم كسب مع انه سمى الاول اشارات والثواني تنبيهات والنوع الاضافي لا يقاس الى تحتهما من حيث انه
نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وقسمه نظر لاعتبار مفهوم الكلي في حده وهو مشتمل على النسبة الى ما تحته وقد سبق ذلك **قوله**
وهذا هو الحد انما جعل هذا حدا والثاني رسما لان كون القول بحيث يقوم مقام الرسم المطابق امر خارج عن الحد والاقل من كون الاسم المطابق
خارجا عنه والحد التام والناقص يشتركان في ان كلا منهما تعريف بالذاتيات ويختلفان بان التام يشتمل على جميعها والناقص على بعضها
والمساواة ان اعتبرت في مطلق التعريف فلا بد ان يعتبر في الرسم ايضا مع ان الشارح لا يعتبرها في الرسم الناقص على ما يجيء وان
لم يعتبر فيه فما الذي اوجب في الحد الناقص دون الرسم الناقص واما ان الرسم الحد واقع على التام والناقص بالاشتراك فهو باطل لظهور
من ان صدقه عليهما بالمعنى والفرق بان التام يدل على الماهية بالمطابقة دون الناقص لا يفيد الاشتراك لجواز اشتراك المختلفات
في امر ذاتي نعم اطلاق اسم الحد عليهما متفاوت بالقوة والضعف فيكون مقولا بالتشكيك كما في الحدود الناقصة وليس اسقاط
بعض الذاتيات عن الحد التام الا كاسقاط بعضها عن الناقص واعترض الامام بان القول المشتمل على الذاتيات المميز عن الغير
قد لا يشتمل كل الذاتيات كقولنا الانسان جسم ناطق فانه ليس تعريفا رسميا لان الرسم تعريف بالخارج فهو حد ناقص فالحكم
بوجوب اشتماله على كل الذاتيات يكون مستدركا اجاب الشارح بان الحد اذا اطلق غير مقيد لا يراد به الا الحد التام
الحقيقي واياه عنى الشيخ في هذا الفصل اعترض ثانيا نا قلا من الحكماء المشرقية بان الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل فان
الماهيات المركبة منها ما يتألف حقائقها من الاجناس والفصول فلا بد ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما يتركبها على

غير ذلك فيحد بحدود لتركبها لا من الاجناس والفصول لا لتنافيها بل باجزائها والمقصود من التحديد ان يدل على الماهية بحيث يحصل
في العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد ان يفعل هذا ان لا يورد الجنس والفصل فيما لا يكونان له مثل حد الجسم المأخوذ مع البياض
بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده للجسم فانك اذا فعلت ذلك فقد دللت على حقيقة الشيء وامثال هذا التركيب كثيرة
فربما يقع تركيب الشيء مع احدى علله اما الفاعلية كمثل العطاء فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل واما المادية كمثل الغرة فانها اسم
للبياض المقرون بموضع معين وهو جبين الفرس واما الصورية فكالافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية فكالخاتم فانه
اسم لحلقة يتزين بها الاصبع وقد يقع التركيب مع المعلول كالخالق وقد يكون التركيب من اشياء لا علية بينها اما متشابهة كالعدد
واما غير متشابهة كالبلقة واجزاء السرير وبالجملة المركب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد في تعريفها تلك الاجزاء فلا شك انه يحصل
في العقل صورة مطابقة له فيكون حدا مع عدم اشتماله على الجنس والفصل اجاب الشارح بان التركيب اما في العقل فقط
او في الخارج والعقل والتركيب العقلي المحض لا يكون الا من الجنس والفصل وكل مركب خارجي فهو مركب عقلي ضرورة ان اجزاءه الخارجية
ما لم تحصل في العقل لم تحصل ماهيته فلا بد من اشتمال حدودها على اجزائها اما على حدودها ان كانت مركبة او رسومها ان كانت بسيطة
فان قلت ربما يكون التركيب بحسب العقل ولا يكون من الجنس والفصل فان العقل اذا ركب ماهية من المقولات العشر فلا يمكن ذلك
التركيب من الجنس والفصل فهو مركب عقلي قلت الكلام في الماهيات الحقيقية فانها اما ان يكون بسيطة او يكون مركبة و
البسيطة اما ان يكون مركبة في العقل فلا بد ان يكون مركبة من اجزاء محمولة من الجنس والفصل لان تلك الاجزاء تتحد مع تلك الماهية وجودا
وتخالفها مفهوما ولا معنى للجنس والفصل الا هذا واما ان لا يكون مركبة في العقل والبسائط الخارجية المركبة في العقل تسمى ذوات الماهيات
بناء على ما مر من ان الماهية كثيرا ما تطلق على الماهية المركبة في العقل بحيث اطلق الشيخ الماهية في حد الحد دل على تخصيص الحد بذوات
الماهيات فلا اشكال ومن الناس من زعم ان كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلي فظ واما المركب الخارجي فلاندراجه
تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل وتركبه من الاجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركبه من الاجزاء
المحمولة فان العدد مثلا مع كونه ذا اجزاء محمولة مركب ايضا من الاجزاء المحمولة فانه مندرج تحت مقولة الكم فحده انه مركب من الوحدات و
البيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل فما لم يجتمعا لم يتم حقيقته وهذا فيه نظر لان
المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل والقول الدال
على مجموع تلك الاجزاء لا بد ان يكون حدا تاما ثم الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منهما صورة مطابقة لماهيته ضرورة
ان الصورة المطابقة هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة ولئن
اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد ان دخل في حقيقته يكون الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو محال وان لم
يكن له دخل في الحقيقة لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام هذا خلف والحاصل ان مجموع الاجزاء الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل
كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموعها ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون لشيء واحد
حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال لا يقال المركب من الاجزاء الغير المحمولة يلتئم من جزء يخصه كالحروف الاخير من جزء
مشترك بينه وبين غيره والجزء الخاص اذا اشتق يكون فصلا والعام اذا اشتق يكون جنسا وكل مركب خارجي اذا اعتبر بالقياس
الى العقل يكون مركبا من الجنس والفصل لانا نقول الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة عن مفهوم
الكل ضرورة خروج النسبة بين الشيئين عنهما والجزء مع الخارج خارج نعم انما يعد الكل فقط فقيد بان الماهية المركبة من الاجزاء
الغير المحمولة لا يجوز ان يكون مركبة من الاجزاء المحمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطة **قوله** اذا كانت
الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة هذا لا يستلزم امكان ان لا يكون المقومات معدودة بل الكلام انما هو مبني على التقدير
الواقع ويمكن ان يقال الذي ثبت بالبرهان امتناع تركب الماهية المقولة من اجزاء لا يتناهى فيجوز تركب الماهية الغير المقولة منها
فلهذا قدر تناهي المقومات ويلوح من عنوان الفصل تناقض لانه ذكر في مطلعه ان التحديد لا يحتمل الاعارة واصله واكد بقوله لم يمكن

ان يوجز ولا ان يطول ثم حرز التطويل وسلم ان ذلك الايجاز ليس بمحمود ويمكن ان يعتذر عنه بان المراد التنبيه على فساد قول
من يقول الحد قول وجيز يدل على جميع المقومات فانهم ان ارادوا بذلك الوجازة من حيث المعنى فالحد لا يقبل الوجازة والاطناب
بحسب المعنى والدلالة بقوله ولا يمكن ان يوجز ويطول وغاية الوجازة ايراد اسم الجنس القريب والفصول لكنها ليست وجازة
في المعنى فان اسم الجنس يدل على كل واحد واحد من المقومات المشتركة وان ارادوا الوجازة من حيث اللفظ فهو ايضا باطل
لانه لو فرضنا ان يتعدد متعدد ويسمى ساه وياتي يدل اسم الجنس يحتمل ان يخرج عن كونه حدا مع انه لا وجازة ههنا وبهذا يندفع
الناقض ثم لما اشار مقالتهم صرح به وقال ثم قول القائل الحد قول وجيز وتقريره ان يقال الوجازة اضافية غير محدودة
فقد يكون الشي وجيزا بالقياس الى شي طويلا بالقياس الى غيره والاستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الغير الاضافية
خطاء على ما ذكروه في كتاب الجدل فان قلت الحد مضاف الى المحدود فكيف لا يكون اضافيا اجاب الشارح بان
هذه الاضافة خارجة عن ماهية الحد ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في الحد وفيه نظر لان المحدود معنا مفهوم
الحد لا ما صدق عليه الحد ولا شك ان الاضافة داخلة في مفهومه بل الجواب الحق ان الوجازة اضافة الى غير المحدود والكلام
ليس في اضافة الى غير المحدود واضافته الى المحدود لا ينافي كونه غير مضاف الى الغير وهو المراد بانه غير اضافي قوله
اشار الى الرسم عرف الرسم بانه قول مولف من اعراض الشي وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع بقوله من اعراضه و
خواصه يخرج الحد التام والناقص وقوله يخصها بالاجتماع اشارة الى الخواص المركبة فانها تختص المرسوم بالاجتماع وهذا الرسم
لانه تعريف بالاخص لخروج الرسم التام منه وقد شرط المساواة في الحد دون الرسم الا انه من شرائط جودته فانه لو كان اعم
يتناول ما ليس منه ولو كان اخص يخلو عما هو منه وعلى هذا يجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا يكون جيدا والفرق بينه وبين
الحد ما ليس بظاهر واورد الامام الاشكال على شريطة المساواة بان مساواة اللازم لا يعرف الا بمعرفة الملزوم به دائما
اجاب بان الامور التي ترسم بها ليست مساوية للمرسوم حتى يتوقف العلم بمساواتها على العلم به بل المجموع هو المساوي ونقل
الشارح الكلام الى مجموع المبادي واجاب عنه بان الشرط ليس هو العلم بالمساواة بل نفسها ثم فصل ذلك بان المعرف
اما ان يعرف لنفسه او لغيره واياما كان لا يحتاج طالب المعرفة الى تقدم العلم بالمساواة اما اذا عرف لنفسه فلانه اذا احضر
لوازم وعوارض واستقل بعضها الى المطلوب علم انه مساوله واما اذا عرف لغيره فيكفي في تعريفه ان يعلم هو المساواة واما
الغير الطالب فيستقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم العلم بالمساواة وفي قوله وهو مشتمل على قرينة عقلية نظر لان القرينة
العقلية اما ان يعتبر في تعريف الفصل اولا يعتبر واياما كان لا يكون التعريف به حدا ناقصا اما ان يعتبر فلانه لا يكون حينئذ
تعريفا على ما ذكره واما اذا اعتبر فلان القرينة خارجة عن الماهية والمركب من الداخل والخارج لا يكون حدا فضلا عن كونه ناقصا وكذا
في قوله واما يتعلق بالصناعة بالعرض ذاتها لانه كما يتعلق بالصناعة بالعرض كذلك يتعلق تحصيلها وقد ذكر فيما
قبل ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج في جزئه الى المنطق الا ان يقال فيه لا امتناع التعريف بالخاصة وحدها والفصل وحده تام لان
الانتقال من الحدود والرسوم صناعي فلا بد ان يكون تركيبه على ما مر في اول الكتاب واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس
اولا لان اللوازم والخواص لا يدل الا على شي ما يستلزم تلك اللوازم ويختص تلك الخواص بها فالضاحك والكاتب شي
له الضحك والكتابة واما ان ذلك الشي هل هو جوهر او انسان فلا يعلم الا بقرينة تخصصه ثم اذا ذكر الجنس علم اصل الذات
وتخصصه بتلك اللوازم والخواص واعلم ان الواضع ربما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء المعاني
والوجوه الفاظا ثم ان لتلك الاشياء حقائق وماهيات في نفس الامر فتعريف الشي بما وضع عليه اللفظ حد بحسب الاسم
وتلك الحقائق الثابتة في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد يتصور الواضع حقيقة الشي ويضع لها اللفظ وح يكون
الحد بحسب الاسم والماهية واحدا وكما ان للماهية لوازم وخواص اذا عرفت بها كان رسما بحسب الماهية كذلك المفهوم
قد يكون له لوازم وخواص اذا عرف بها كان رسما بحسب الاسم ولما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث الا بعد العلم

العلم بحقيقته كان تعريف المثلث بتساوي الزوايا لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشي لا فايدة له في رسمه نعم
يجوز ان يكون رسما له بحسب الاسم فانه عالم بتصور مفهوم المثلث وكان مفيدا له في معرفة المفهوم قوله واللفظ المجازي و
المستعار ربما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى ما وضع له الى الغير من شبهه كما يقال زيد اسد في التشبه عن قوله
الشي عن قرينة التجوز او نسبة كقوله واسال القرية فنسبة السوال الى القرية قرينة المجاز او امر عقلي كما يقال رايت اسدا
في الحمام فان العقل ينتقل الى التجوز من قرينة الحمام ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز كثيرا ما يكون مستمرا الى مشهورا
وربما لا يلاحظ فيه الحقيقة بناء على الشهرة كانه صار في ذلك المعنى المجازي حقيقة وفي الاستعارة يكون مستبدعا اي لا يكون
مشهورا فلا بد من ملاحظة الحقيقة فيه وانت خبير بان هذا الفرق فيه ركاكة وسماجة والاولى ان يقال اللفظ المستعمل
في معنى اما ان يكون موضوعا له سواء كان وضعا اولا او ثانيا اولم يكن موضوعا فان كان موضوعا فاما ان يحتمل معنى اخر
اولا فان لم يحتمل سمي اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصا وان احتمل معنى اخر فاما ان يكون هذا الاحتمال مرجوحا بالنسبة الى
احتمال المعنى الاول او مساويا او راجحا فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول ظاهرا وان كان الثاني سمي
مجملا وان كان الثالث سمي مأولا كالامثلة النص الانسان والظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ والماول لفظ
لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفساني والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة والفوارة والمجاز كلفظ الخمر بالنسبة الى
العصير باعتبار المآل والمستعار كلفظ الاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع والشيخ يريد بالالفاظ الناصة النص والظاهر
لجواز استعماله في التعريفات ايضا واما قال من القبيح غير حاكم بعدم الجواز لان ما يدل عليه بالالفاظ المجازية والغريبة لو
استجمع شرائط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان يحتاج الى الاستكشاف كان قبيحا وفيه اشارة
لطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقبح من حيث اللفظ ايضا اذ القبح انما يكون لاجل الاحتياج الى الانكشاف
قوله والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات وجه هذا بان ا مثلا اذا توقف على ب وب على ج وج على ا يلزم ان يتقدم
ا على نفسه بمرتبتين لان ا موقوف على ب وب على ا موقوف ا على نفسه وايضا ا موقوف على ج وج على ا موقوف ا
على نفسه فيحصل كل توقف حصل لا تقدم على نفسه وهذا انما يتم في الدور بمراتب واجيب بان في الدور بمرتبة واحدة
ايضا تقدمين لان ا متقدم على نفسه وب ايضا متقدم على نفسه وهذا لا يطابق الشرح لانه اوجب ان يكون لشي واحد
تقدمات لا لشيئين ما اجيب بان المراد استلزام الدور والتسلسل فيكون هناك لشي واحد تقدمات على نفسه فان
ا لما توقف على ب وب على ا توقف ا على نفسه ثم نقل ا توقف على ب وب على ا موقوف ا على نفسه ثم نقل نقل ا
موقوف على ب وب على ا موقوف نقل نقل ا على نفسه وهلم جرا الى ان يتعدد النفوس الى غير النهاية وهذا اتى في
تعريف الشي بنفسه فان ا اذا توقف على نفسه كان نفسه ايضا يتوقف على نفسه ونفس نفسه ايضا موقوف على نفسه وهلم
جرا فهو ايضا يقتضي ان يكون للشي تقدمات على نفسه الى غير النهاية فالفرق لا يكاد يظهر الا ان يحمل على الدور بمراتب و
اورد الامام على تمثيل التعريف بالمساوي في المعرفة بتعريف الزوج بما ليس بفرد الاشكال بوجهين احدهما ان التقابل بين الزوج
والفرد تقابل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم فلا يكونان متساويين في المعرفة وثانيهما ان الزوج معرف بما ليس
بفرد وما ليس بفرد سواء كان الفرد وجوديا او عدميا يتوقف تعقله على تعقل الفرد فلا يكون مساويا له في المعرفة
اجاب الشارح عن الاول بان الزوج والفرد وان كانا ملكة وعدما بحسب الحقيقة الا انهما ضدان في المشهور والتمثيل
انما هو مبني على المشهور وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج لما كان بما ليس بفرد كان الفرد داخلا في تعريفه و
هو مساو له في المعرفة بحسب الشهرة فيكون تعريفا بالمساوي اذ التعريف بالمساوي اعم من ان يكون المساوي نفس المعرف
او جزءه كما في تعريف الشي بنفسه اما ان تعقل المعرف موقوف على تعقل الفرد فلا ينافي ذلك انما المنافي توقف تعقل
المعرف قوله والمثال المشهور الانف الافطس الافطس يوصف به الانف تارة وصاحب الانف اخرى فهو منقول

بالاشتراك على معنيين وقد وقع في عبارة القوم ان الانف ذو تقعير او ذو التقعير في الانف حتى يكون المعنى الاول صفة للانف والمعنى الثاني
صفة الرجل وتعريف الافطس اذا ضمنا مع الانف باحدهما غير جائز اما الاول فلان معنى الانف الافطس يكون في انف انف
ذو تقعير وهذا تكرار لا فايدة فيه واما الثاني فلانه يكون معناه انف ذو التقعير في الانف ومعلوم ان يكون للانف انف وهو محال
نعم ذو التقعير في الانف هو صاحب الانف والافطس بهذا المعنى ليس عرضا ذاتيا للانف فلا يمكن اخذه في تعريف الافطس
الذي هو عرض ذاتي والا لكان معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف فقد بان لك ان ما ذكروه من المعنيين يمتنع ان يكون مع للانف
الذي هو عرض ذاتي وحقا له والتحقيق ان يقال الافطس ذو تقعير مختص بالانف او لا يكون الا للانف فيكون معنى الانف الافطس
انف ذو تقعير لا يكون الا في الانف والافطس بهذا المعنى لا يوصف الرجل به والا لكان الرجل ذا تقعير لا يكون الا للانف فيكون
ذاتي لا يكون ذلك ثابتا له وهو محال واعلم ان الفرق بين الانسان الحيوان وبين الانف الافطس في اشتمال حد الاول على
التكرار الحاجي والثاني على التكرار الضروري ليس بين اذ التكرار في الاول كما كان بالنظر الى السؤال والتركيب الواقع فيه
كذلك التكرار في الثاني فانه لو لم يجمع بين الانف والافطس لما وقع تكرار في حده والحق ان الشيخ لم يفرق بين التكرار الحاجي
والضروري بل سلك مسلكا واحدا فقال ربما يسهون فيكررون من غير حاجة وضرورة وذلك الحاجة والضرورة كما في المركبات و بهام
الاضافيات الا ان ضرورة التكرار اما بحسب الذات كما في الاضافيات او بحسب الغير كما في المركبات قوله والحق ان الصدق
تعريف الخبر بالصدق والكذب تعريف بهما لانهما عرضان ذاتيان للخبر خارجان عنه وانما اوردا في تعريفه لتفسير اسمه وتعيين
معناه من بين سائر المركبات فان لنا اقوالا يصح ان يقال لها انها صادقة او كاذبة واقوالا لا يصح فيها وذلك كالتمني والترجي
والاستفهام وغيرها ومعاني تلك الاقوال وهذه الاقوال واضحة في العقل الا انها التبس بعضها ببعض حتى اذا اطلق لفظ
الخبر لم يتعين مفهومه ولم يعلم انه ينطلق على اي معنى من تلك المعاني الحاصلة عند العقل ولما كان الصدق والكذب من
الاعراض الذاتية للخبر فبهما يتعين معناه ويخلصانه عن الالتباس وهما لا يحتاجان الى التعريف لوضوحهما عند العقل
غاية ما في الباب ان معرفتهما موقوفة على معرفة ماهية الخبر لكنها ايضا حاصلة في العقل وح لا يلزم الدور وانما يلزم لو
احتاج الصدق والكذب الى البيان بلفظ الخبر والحاصل ان معنى الخبر له اعتباران الاول من حيث هو هو والثاني
من حيث انه مدلول الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة الخبر معنى الخبر من حيث هو هو ومعنى الخبر من حيث هو مدلول
لفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب فلا دور وهذا كما اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان الناطق واردنا تعيينه من بينها وتمييزه
بين تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو حد الانسان فهذه الخاصة عينا معناه ولا يقال انه تعريف دوري من حيث ان
معرفة الانسان موقوفة عليه قوله واصناف التركيب الخبري الحملي والشرطي المتصل والمنفصل لها اعتباران احدهما
بحسب ما صدق وثانيهما بحسب مفهوماتها فاذا اعتبروا القضايا التي صدقت عليها فلا شك انها لا تختلف الا بحسب العوارض عليه
فان قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار لا يخالف قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الا بامر عارض يتعلق
بالتركيب والا فلا تفاوت في المعنى المعقول منهما الذي هو الخبر بالحقيقة فلا يكون انواعا بهذا الاعتبار بل اصنافا واما اذا
اعتبرنا مفهوماتها فهي مختلفة بالحقيقة فتكون انواعا وذلك ظاهر وفي قوله حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر كلام
لانه ان اراد بالتعليق نسبة احد الجزئين الى الاخر فلا نسلم انه حقيقة الشرط وظاهر انه ليس كذلك وان اراد به ايصال احد الحكمين
بالاخر فمسلم لكنه ليس بموجود في المتصلة والمنفصلة قوله حتى لو اردنا ان نوقته لكنا خالفنا مقتضى ذلك الحكم المخالفة
انما لزمت لو اعتبر في الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين اعتبار عدم التوقيت وعدم اعتباره وهكذا قوله حتى لو اردنا ان نقيد
بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم قوله فان نحوا ما واحد الكمي ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع وليس كل وليس بعض
نحو ما السلب الجزئي اما ليس بعض فظاهر واما ليس كل فلانه صيغة للسلب عن الكل لا عن كل واحد لانه يكون بالسلب الكلي او بالسلب
الجزئي وايا ما كان فالسلب الجزئي لازم فما يلزم ليس كل على القطع ليس الا السلب الجزئي واما السلب الكلي فمحتمل وفيه

وفيه نظر لانه ان اريد بالسلب عن الكل عن كل واحد فهو السلب الكلي وان اريد السلب عن الكل من حيث هو كل فلا نسلم انه اما بالسلب
الكلي او الجزئي لجواز السلب عن المجموع والاثبات لكل واحد والجواب ان سلب كل واحد يمكن ان يعقل على وجهين احدهما
رفع المحمول عن كل واحد واحد وبهذا الوجه يكون سلبا كليا وثانيهما رفع الايجاب كل واحد بمعنى ان اثبات المحمول لكل واحد مرفوع
لا ان الاثبات عن كل واحد مرفوع وفرق ما بينهما ظاهر فالمراد بالسلب عن الكل هنا هو هذا الوجه ورفع اثبات كل اثبات
واحد اما برفع الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي او برفع الاثبات عن البعض وهو السلب الجزئي فقد تبين الحصر قوله
قد ذكرنا ان المعاني الاصلية المحكوم عليها في القضية الحملية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة مع لاحق والاول المهملة كقولنا
الانسان نوع فان الالف واللام فيه للطبيعة لا للعموم والا لكان معناه كل واحد مما صدق عليه انسان نوع ومعلوم انه
كاذب وكقولنا الانسان هو الضحاك فان معناه انحصار الضحاك في الانسان فلو كان الالف واللام للعموم لكان منحصرا في
كل واحد من الناس لكن انحصار الحكم في شيء يقتضي عدم ثبوته لغيره فيكون الضحاك ثابتا لكل واحد غير ثابت لغيره هذا خلف
تناقض واما الثانية اما ان يكون اللاحق بقيد تخصيص وهي المخصوصة او تعميم الحكم وتخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية
وانت تعلم ان هذا التقسيم منتشر لعدم انحصار اللاحق فيما ذكروا ايضا عد قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان
هو الضحاك من المهملات بناء على قول الشيخ في موضعين احدهما ان المهملة في قوة الجزئية والاخر ان المهملة انما يذكر فيها طبيعة
يصلح ان يوضع كلية وجزئية وقد صرح في الشفاء بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على الماهية من حيث هي معنى عام وهي
من هذه الحيثية كشيء واحد معين وذكر الامام ان اللفظ الدال على الماهية لا يفيد العموم اذ لو افاده لكان بالمطابقة او التضمن
فيكون العموم نفس ماهية الانسان او جزءها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فاستحال ان يكون الشخص الواحد انسانا
ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن لكنه يدل عليه بالالتزام فان الحكم لا يثبت في الماهية الا اذا ثبت في فرد من
افرادها اذ لو لم يثبت لشيء من افرادها لم يكن ثابتا لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتا لبعض افرادها وكذا الثبوت لبعض
افرادها ثبوت للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض الافراد قال
الشارح انه كان يحكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا وكانه نسيه في هذا الموضع وانما يرد عليه لو كان معنى
الهجر عدم الدلالة وليس كذلك قوله والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم لازمة السلب ما حكم بلزوم سلب بتمام
التالي للمقدم وهي موجبة حكم عن المقدم وبعض التالي اما كلية او جزئية فيكون حقيقتها على قياس ما في الموجبة الكلية
او الجزئية وسالبة اللزوم هي ما يسلب فيها لزوم التالي للمقدم وهي السالبة اللزومية وانما سمي لازمة السلب سالبة
حيث قال والسالبة اعني لازمة السلب لان سالبة اللزوم ولازمة السلب متصلتان لزوميتان متفقتان في الكم والمقدم
مختلفتان في الكيف متناقضتان في التالي فيكونان متلازمين على ما نقل عن الشيخ فاطلق على لازمة السلب اسم السالبة
اطلاقا لاسم الملزوم واللازم على اللازم او الملزوم وقصد الشارح الى الفرق بين سالبة اللزوم ولازمة السلب بحسب
المفهوم قوله لما كانت الدلالة على الامور الثبوتية اعلم ان السلب لا يعقل ولا يذكر الا مضافا الى الايجاب لان اولام
السلب ليس هو الرفع المطلق بل رفع الايجاب فتصوره وذكره بعد تصور الايجاب وذكره فمتى لزم ان نذكر السلب
فلا بد من ان نذكر الالفاظ الدالة على المعاني الثبوتية اولا فان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال اضيف اليها اداة السلب
ويصير القضية سالبة وان كانت تلك المعاني مفردة فكذلك تركب معها اداة السلب فاللفظ الدال على المعنى الثبوتي اصل
لانه الاول في الدلالة ثم اذا قرن حرف السلب به يعدل به عن الاصل الى السلب فيكون اللابصير مثلا معدولا لعدوله
عن الاصل ويكون القضية التي محمولها هو معدول به نسبة لها الى المعدول وربما يسمى معدولة تسمية الكل باسم الجزء والحاصل
ان ذكر السلب لما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ دال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن به حرف
السلب معنا اقتران حرف السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعني الثبوت وهو المعدول

ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات وهي التي هي اعدام الملكات عما من شانه الملكات ومنها الاعدام الغير المقابلة
لها كاللاانسان واللاحجر والاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائها اسماء محصلة كالسكون والعمى
ومنها ما لم يوضع بازائها اسم محصل والحاجة تمس باستعمالها ايضا فيدخل حرف السلب على الملكات حتى يدل على عدم
الملكة فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام للملكات حتى ان غير البصير هو الذي من شانه البصر واخرون اجروها
على مفهوماتها المطلقة حتى تصدق غير البصير على الجمادات ايضا وصار هذا التنازع موضع بحث في العلم فقوله
الشيخ ونعني بغير البصير الاعمى اشارة الى المذهب الاول فقوله او معنى اعم منه اشارة الى المذهب الثاني قوله ويجب
ان يعلم ان حق كل قضية لما بين ان حرف السلب مهما كان جزءا من المحمول كانت القضية معدولة والا محصلة وجب بيان ما يعرف
به الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءا من المحمول وبين ما لا يكون فيقول ماهية الحملية مركبة من ثلثة اجزاء معنى الموضوع ومعنى
المحمول ومعنى الاجتماع بينهما فاذا طولب موازاة الالفاظ للمعاني فلا بد من لفظ ثالث يدل على معنى الاجتماع وهو الرابطة
وهذا الكلام بل كلام القوم في هذا الموضع مشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة بين معنى الموضوع وبين معنى المحمول لكن التحقيق
يقتضي ان مفهومه هو وقوع النسبة الذي هو الايجاب او لا وقوعها الذي هو السلب وانما قلنا ان الكلام ههنا يشعر بان مفهوم
الرابطة هو النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لان الاجتماع بين المعنيين يحصل باعتبار النسبة فقط واما وقوعها او لا
وقوعها فهو امر زائد يدل على الاجتماع ولما كان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوي لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة و
هذا ظاهر من معنى الفعل كما مر فان النسبة الى الموضوع جزء مفهومه فلا يحتاج قولنا قال زيد الى الرابطة بخلاف زيد قال
لان زيدا ههنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير المستكن والجملة محمول عليه فان قلت لم لا يجوز ان يربط الضمير الجملة
بزيد قلت لان الرابطة اداة والفاعل اسم ومن المحال ان يكون لفظ واحد اسما واداة وكذلك الاسماء المشتقة
اذا وقعت موقع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطا من جهة المعنى كقولك اقايم زيد فانه مثل قولنا ايقوم زيد بخلاف
قولك زيد قايم فانه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان يكون زيد فاعل قايم واعترض الامام ههنا بنقض وجهين من الاعتراض
احدهما ان الشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية انما يكون ثنائية اذا لم يذكر الرابطة فيها اما استغناء لان محمولها
كلمة او اسم مشتق استغناء بتضمن النسبة المذكورة او اختصارا وهذا تصريح بان الاسم المشتق يتضمن الدلالة على
النسبة ولا يحتاج الى الرابطة فقوله هناك وحقه ان يقال زيد هو كاتب بما في ذلك وقد اشار الشارح الى التوفيق
بين الكلامين بان استغناء الكلمات والاسماء المشتقات عن الرابطة انما هو بالقياس الى فاعلها والموضوع ههنا ليس
بفاعل وثانيهما ان الكاتب من الاسامي المشتقة وهي مرتبطة لذاتها بموضوعاتها لكونها دالة على معان ثابتة لموضوعات غير
معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط بل وعلى ثبوت الكتابة لشيء ما وهو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين
موضوعها فلما كانت النسبة داخلة في مفهوم المشتقات لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على النسبة كما في الافعال
من غير فرق قال الشارح هذا سهو لان ارتباط الفعل والمشتق لذاته انما هو بالفاعل والمتقدم عليهما ليس بفاعل
وفيه نظر لا نستفيد من زيد قايم الا الحكم بقيام زيد كما نستفيد من قام زيد لكن ايضا في التركيبين المحكوم عليه هو لانا هو
زيد والمحكوم به هو القيام اما ان المحكوم به في التركيب هو مجموع الفعل والفاعل فذلك امر لا تعلق للمعنى به فان النحاة لما
حاولوا صيانة قاعدتهم القايلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التشويش والاضطراب اوجبوا اضمار فاعل في الفعل من
حقه التاخير عن الفعل اذا صرح وهو كلام لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم في علم النحو وتقدير الضماير يستفيدون
من التركيب المعنى المراد فلولا ان ذلك التركيب لم يحتج الى اضمار لما كان كذلك على ان الكوفيين لا يعرفون الفاعل بل يرفعون
المتقدم على الفعل به سلمناه لكن استناد الفعل المتاخر ليس الى لفظ الضمير بل الى معناه ومعناه ليس الا زيد الذي
تقدمه وقد سلم ان الفعل مرتبط بما اسند اليه بالذات فيكون الفعل المتاخر مرتبطا بزيد لذاته فلا يحتاج الى الرابطة

الرابطة قوله وانما يلزم المنطقي ان يعرف ان حرف السلب اذا تاخر اعلم ان قاعدة العربية ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة
يربط بالمحمول بالموضوع ويكون القضية موجبة واذا تقدم على الرابطة كانت سالبة وربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان
حرف السلب يتقدم الرابطة ويكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم زيد نابينا است فلما كان نظر اهل المنطق اذا نظروا في
اللغات في اللغة العربية اولا لان تركيب المنطق وتعليمه منها قال الشيخ اولا ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة كانت القضية
موجبة ولما كان هذه الضابطة ليست عامة لجميع اللغات وبحث المنطقي من حيث انه منطقي يجب ان يكون عاما عدل الى
عام افادت العموم وهي ان حرف السلب اذا كان مربوطا بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة سواء تقدمت
الرابطة او تاخرت وهذا كلام في غاية اللطف واعترض الامام على الفرق المعنوي اولا بالقدح في ان الايجاب المعدول
يستدعي وجود الموضوع وثانيا بالقدح في ان السلب المحصل لا يستدعيه اما الاول فهو ان المعقول من كون الشيء وصفا للغير
ثبوته للغير وثبوته للغير فرع ثبوته على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون ثابتا للغير والمحمول المعدول امر
عدمي فيمتنع ان يكون موجبة فضلا عن ان يكون مستدعيا لوجود الموضوع وجوابه انه ان عنى بالثبوت للغير وجوده
له فلا نسلم انه معنى الايجاب وان عنى به صدقه عليه فلا نسلم ان صدق الشيء على الغير فرع على ثبوته في نفسه ضرورة ان
الاعدام صادقة على الموجودات كما ان الوجودات صادقة عليها واما الثاني فهو ان موضوع السلب لو كان معدوما
لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس بمتصور ولا محكوم عليه فلا بد ان يكون له تخصص واذ ليس ذلك التخصص في الخارج فيكون في العقل
فيجب ان يكون موضوع السلب موجودا في الجملة وجوابه ان الكلام في الوجود التفصيلي والسلب لا يستدعيه وحيث
ما كانت هذه الاعتراضات منوعا على مقدمات الفرق حتى لم يكن بد من ايرادها والتفصي عنها بل معارضات مبنية على
مقدمات واهية اعرض الشارح عن ذكرها خوفا من الاطناب قوله والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الثاني
الاول زعم ان تالي المثال الاول يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه لان بين الشيء ولازم نقيضه منع الخلو دون
منع الجمع اما منع الخلو فلانه لو ارتفع الشيء مع لازم نقيضه لارتفع النقيضان وهو محال واما انتفاء منع الجمع فيجوز لازم النقيض ان يكون ح
اعم منه فيجتمع مع الشيء لكن اللزوم في المثال هو لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع للخلو لا يكون الا بين
طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لنقيضه اعني طلوع الشمس لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشيء الذي هو طلوع الشمس مع
ملزوم نقيضه الذي هو عدم النهار فاذا هو سهوا اورده نظرا الى خصوص المادة لان طرفي المقدم لما كانا متساويين كان كل
منهما لازما وملزوما فيكون الانفصال المعتبر انفصالا بين الشيء ولازم نقيضه وهذا في غاية الفساد اما اولا فلانه ايراد على
المثال وارباب الفن قد نهوا عنه واما ثانيا فلان غاية ما في ذلك ان المنفصلة المانعة الخلو من الشيء ولازم نقيضه صادقة
ولا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة اخرى اصلا واما ثالثا فلان الشيخ لم يذكر قاعدة كلية بل ذكر مثالا واحدا ومنع الخلو فيه متحقق
لخصوص المادة والشارح ترك هذا كله واتى بمعارضة وهي ان التالي يجب ان يكون منفصلة مركبة من الشيء وملزوم نقيضه لان
بين الشيء وملزوم نقيضه منع الجمع دون الخلو اما منع الجمع فلانه لولاه لاجتمع النقيضان واما عدم منع الخلو فلجواز ان يكون الملزوم
اخص لكن اللازم في المثال لزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالانفصال المانع من الجمع انما هو بين طلوع الشمس وعدم النهار
الذي هو ملزوم نقيضه لكن الامام انما اعتبر الانفصال بين طلوع الشمس ووجود النهار الذي هو لازم لنقيضه فاذا هو سهو
ونظر الى خصوص المادة قوله واما من حيث المعنى والحقيقة الحقيقية لا بد ان يقال النوع موجبة وسالبة لان تركيبها
اما من القضية ونقيضها او مساويه وايا ما كان يكون تركيبها من موجبة وسالبة اما اذا كان من النقيض فظاهر واما اذا كان
من قضية ومساوي نقيضها فلان القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فما يساويها لا يكون موجبة لان الموجبة اخص
من السالبة او الايجاب يستدعي وجود الموضوع دون السلب فتعين ان يكون سالبة وان كانت سالبة فنقيضها موجبة و
ما يساويها لا يكون سالبة لانها اعم من الموجبة فتعين ان يكون المساوي سالبة واما مانعة الجمع فلا يمكن ان يتالف من الموجبة

والسالبة لان السالبة اما نقيض الموجبة او هما ولنقيضه فلو تركب منهما كانت حقيقية ويمكن ان يتركب من موجبتين لانها اما
ان يتركب من الشيء والاخص من نقيضه ونقيض الموجبة سالبة والموجبة اخص منها ولا يمكن ان يتالف من سالبتين لان نقيض
السالبة موجبة والسالبة ليست اخص منها بل اعم والى هذا اشار بقوله لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة اي تركيب
مانعة الجمع يجب ان يكون من الشيء وملزوم نقيضه وبعض السالبة موجبة والسالبة لا يستلزم الموجبة ومانعة الخلو لا يمكن
ان يتالف من الموجبة والسالبة لما مر في مانعة الجمع ويمكن ان يتالف من سالبتين لان تركبها من القضية والاعم من نقيضها و
بعض السالبة الموجبة والسالبة اعم منها ولان تركبها من القضية ولازم نقيضها والسالبة يمكن ان يكون لازما للموجبة ولا يمكن
ان يتالف من موجبتين لانها تشتمل على ما تشتمل الحقيقية وزيادة وذلك لان تركيب الحقيقية من القضية ونقيضها وتركيب
مانعة الخلو من القضية والاعم من نقيضها والاعم مشتمل على نقيض وزيادة فلا يمكن تركبها من موجبتين لان نقيض الموجبة
سالبة والموجبة لا تشتمل على السالبة وزيادة اي لا يكون اعم من السالبة هذا اذا اعتبر مانعة الجمع والخلو بالتفسير الاخص
اما اذا اعتبرنا بالتفسير الاعم كما هو في الشرح فيمكن تركبهما مما يتركب عنه الحقيقية وعن القسم الاخر وهو ظاهر واعلم
ان هذه الاحكام كلها انما يتم اذا كان طرفا الشرطية مشتركين في الموضوع وادنى التامل يكفيه قوله وقد
يراد في الحمليات لفظة انما ليفيد ان المحمول اما مساو للموضوع او خاص به فهو دال على نفي العموم اي على ان المحمول
ليس اعم من الموضوع واذا دخلها حرف السلب سلب دلالتها على نفي العموم عن المحمول واذا سلب نفي العموم ثبت العموم
وهناك نظر لان لفظة انما في قولنا انما الانسان حيوان على ما يقتضيه قواعد العربية لا يفيد الا حصر الانسان الذي
هو المسند اليه في الحيوان الذي هو المسند حتى يجوز ان يكون غير الانسان حيوانا لا على حصر المسند في المسند اليه
ليمتنع ان يكون غير الانسان حيوانا فهي لا يدل على مساواة الحيوان للانسان ولا على كونه اخص منه وعلى هذا ليس
انما يدل لا يدل على العموم بل لما كان معنى الحصر ايجابا وهو في المثال المذكور ان الانسان حيوان فهو سلبا وهو ليس
الانسان غير الحيوان فليس انما انما رفع لذلك الايجاب اورفع لهذا السلب واذا قلت ليس الانسان الا الناطق
فهم منه حصر الانسان في الناطق اما بحسب المعنى حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق واما بحسب الصدق حتى لا يكون
انسان غير ناطق وهذا مستقيم على قاعدة العربية والعجب انه انما عند هم منزل بمنزلة ما والا وهما ليسا يدلان
الا على حصر المسند اليه في المسند وانما يدل على حصر المسند في المسند اليه وعنى الشارح بقوله واما المساواة في الدلالة
المساواة في الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق وهو شرح ليس يطابق المتن فان المساواة ليست الا من ليس
والاول لا ما ذكره في المتن واذا قلت لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة او في معنيين احدهما
معنى الى ان وحينئذ يكون معنى القضية لا يكون النهار موجودا الى ان يكون الشمس طالعة ويرجع معناه الى قولنا لا يكون النهار
موجودا الا اذا كانت الشمس طالعة فيفيد حصرا في النحوي ويكون محصورة كلية فان محصلها كلما كان النهار موجودا
فالشمس طالعة وثانيهما معنى او العاطفة وحينئذ يكون منفصلة حقيقية لان عدم النهار وطلوع الشمس لا يمكن ارتفاعهما ولا
اجتماعهما ولا شبهة في انه اقرب واذا قلت لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهذا التركيب يفيد منع الجمع بين
الفرد وزوج المربع فيمكن من نقيضيهما منع الخلو فانه لو ارتفعا لاجتمع عيناهما وكان بينهما منع الجمع هذا خلف ولما كان
ادرجها في المنفصلة المانعة الخلو مصدرا في العبارة نزل التركيب منزلتها دون المنفصلة المانعة الجمع
قوله وليس ببعيد عن الصواب اعلم ان كل قضية حملية تشتمل على عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع
بالوصف العنواني وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف المحمول وعقد الوضع تركيب تقييدي فان الوصف العنواني ليس معتبرا
في القضية على سبيل حمله على ذات الموضوع بل على سبيل انه موضوع معه بخلاف عقد الحمل فانه تركيب خبري الا ان عقد
الوضع شبيه لعقد الحمل فان في التركيب التقييدي اشارة الى التركيب الخبري فانك اذا قلت الحيوان الناطق فانك قلت

ذلك الحيوان الذي هو ناطق ولهذا يصير في الافتراض عقد الحمل فكما اعتبر المادة في عقد الحمل كذلك اعتبر في عقد الوضع
على هذا يجب حمل كلام الشيخ فانه جعل ما شبهه منسوبا الى الموضوع والتالي ليس منسوبا الى الموضوع ثم المادة
ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب والامتناع
والامكان وهي لا تتغير بواسطة ايجاب القضية وسلبها فان نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب سواء اوجب له
الحيوان له او سلب عنه هذا على النهج الاول واما على النهج الثاني فالمادة كيفية النسبة مطلقا سواء كانت ايجابية او
سلبية حتى يكون نسبة الحيوان الى الانسان ان كان بالايجاب فهي في مادة الوجوب وان كان بالسلب فهي مادة الامتناع
والحاصل ان المادة هي كيفية النسبة في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع ثم ان العقل ربما يعبر كيفية
للنسبة اما نفس تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر او اعم منها او اخص او مباينا ويعبر عنها بعبارة هي الجهة
فالمادة بحسب نفس الامر والجهة بحسب اعتبار المعتبر فربما طابقتها وربما لم يطابقها قال الامام انما حاول
المنطقيون التمييز بين المادة والجهة لان الغرض من معرفة القضايا ما هو كيفية الابتداء لاستخراج النتائج وهي لا تحصل
من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل فلهذا احتاجوا الى الفرق
بين المادة والجهة وهذا الكلام جيد قوله الاطلاق في القضية القضية ان ذكرت فيها الجهة فهي موجهة والا فمطلقة
فالتوجيه يقابل الاطلاق تقابل العدم والملكة لكن ربما يعد المطلقة في الموجهات جهة كما يعد سالبة في الحمليات كما
سميت السالبة حملية وان لم يكن فيها حمل بالمجاز لاستعداد الحمل كذلك المطلقة وان لم يذكر فيها جهة عدت في الموجهات
مجازا لاستعدادها لذكر الجهة فيها فان قلت فاذا كانت المطلقة والموجهة متقابلين فكيف المطلقة اعم منها
قلت العموم بحسب الوجود والتقابل بحسب الصدق فمتى تحقق الموجهة تحقق المطلقة وما صدق عليه المطلقة
لم يصدق عليها الموجهة ثم ان المطلقة تدل على ثبوت النسبة بالفعل وسواء الحكم بخلاف الممكنة فانها لا تدل على وقوع النسبة
فيها لجواز ان يبقى بالقوة دائما فلا حكم فيها بالفعل فلا يتناولها المطلقة فكما انها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار
وسواء الجهة لم يذكر فيها وذكرت في الممكنة مغايرة ايضا بحسب الذات والعموم فليس اذا تحقق صدق الممكنة يتحقق صدق
الممكنة فلما اراد الشيخ ان يبين التقابل بينهما بحسب الاعتبار اورد الامكان في القسم الاول حيث قال او على سبيل
الامكان لان الاقسام الاربعة كلها مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار ولما قصد بيان عموم المطلقة في الموجهات في القسم
الثاني لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية وهي الدائمة والضرورية واللادائمة واللاضرورية وهذا الكلام من
الشارح كانه جواب لسؤالين الاول عرف الشيخ المطلقة بانها التي يحكم فيها بحكم من غير بيان ضرورة او دوام او غير ذلك
من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان وهذا يدل على ان القضية اذا اطلقت يكون اعم من هذه القضايا الاربع
المقيدة بالضرورة والدوام والحين والامكان ضرورة ان المطلق اعم من المقيد فاجاب بان قيد الامكان بيان في الاطلاق
في الدلالة فلا يتناول الامكان وانما ذكره الشيخ ثمة تنبيها على المقابلة بينهما لا على العموم الثاني ان الشيخ قسم القضية
الى قسمين واعتبر في القسم الاول عدم امور اربعة ولم يعتبر في القسم الثاني الا وجود احد الامور الثلاثة وجود الامر
الامر الرابع وهو الامكان ولا شك انه مخل بالحصر وجوابه ان المقسم هو القضية التي بين فيها حكم وحينئذ لا اخلال
بالحصر وانما اعتبر الامكان في القسم الاول ليبين التقابل بينه وبين الاطلاق ولم يعتبره في القسم الثاني ليتبين عموم
المطلقة فان قلت اذا لم يكن في الممكنة حكم بالفعل لم يكن قضية لانها لا يتحقق بدون تحقق الحكم فنقول
ليست قضية بالفعل بل بالقوة فان قلت اليس يحكم بسلب الضرورة عن الجانب المخالف او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق
فنقول ذلك حكم على النسبة المنصوص بين طرفيها او على نقيضها وهو حقيقة الجهة كما قالوا انها في القضية المعقولة
حكم العقل على النسبة بالكيفية لا حكم بنسبة المحمول الى الموضوع وهو معدوم فيه قوله وانما فسر الضرورة بالدوام

قد فسر الضرورة بالدوام حيث قال ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما فانه يدل على ان الضرورة المطلقة ما يكون
الحكم فيها لم يزل ولا يزال وهو مفهوم الدوام الازلي وحيث قال بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق
فانه مفهوم الدوام الذاتي وهو تفسير بالاعم لما مر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو رسم ناقص او بناء على تساويهما
في نفس الامر واعتبار الضرورات في الايجاب والسلب واحد الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام
كاتبا لم يصح للزوم التناقض بل انما يصح اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام ليس بكاتب وفيه نظر اذ السلب حين دوام المحمول اذ
لا معنى لذلك الا ان زيد ليس بكاتب ما دام عدم الكتابة ثابتا له فيكون موجبة اما معدولة او سالبة المحمول والضرورة المشروطة
بالوصف ان لم يتقيد باللاضرورة الذاتية احتملت ان يكون ضرورية ذاتية وان لا يكون فما يكون ضرورية ذاتية داخلة في الضرورة
بحسب الذات فلا فائدة في افرادها قسما اخر مغايرا للضرورة الذاتية وان قيدت باللاضرورة الذاتية لم يتناول الضرورية
الذاتية واختصت قسما اخر ثانيا وهذا الكلام من الشارح كانه سوال على ما فعله الشيخ فانه افرد المشروطة بالوصف ضرورة
اعتبر فيها شرط وصف الموضوع اعم من ان يكون ضرورية ذاتية او لا يكون وفيه تداخل الاقسام والجواب ان هذا
تقسيم اعتباري والتغاير بين المفهومات كاف والا فالسوال وارد على ساير الاقسام فان المشروطة بالذات تتناول المطلقة
وبحسب الوقت تتناول الضرورية بالذات والمطلقة وبشرط المحمول يتناول الاقسام فنقول فلا فائدة في افراده قسما اخر
ممنوع بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواء كانت متباينة او متداخلة وتعرّف احكامها والضرورة بشرط المحمول متاخرة
عن الوجود وباقي الضرورات متقدمة على الوجود فان المحمول لم يوجد للموضوع ما لم يصر ضروريا فالضرورية الذاتية سابقة على
وجود المحمول وكذا الضرورة الوقتية والوصفية قوله يعني الاقسام اصناف المطلق الغير الضروري وهو ما فيه حكم من غير
ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة اما الاقسام الاربعة فهي المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل
الذاتي اي يتقيد بنفي الضرورة الذاتية على ما لخصه من قبل وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وغير المعين والتقييد الذي اورده في المشروطة
بالوصف لا يتاتى ان يورد في ساير الاقسام فانها ايضا تتناول الضرورة الذاتية فكلام الشيخ ليس الا ان الضرورات المشروطة
الاربع اصناف المطلق اذا قيدت باللاضرورة الذاتية ولظهور هذا التقييد لم يصرح به ولما كانت هذه الضرورات غير شاملة
للدوام المطلق فانها لو كانت شاملة له وهو شامل للضروري الذاتي وقد فرضناها غير ضرورية ذاتية هذا خلف كان المطلق
غير الضروري اما ضروريا من غير دوام او دوام من غير ضرورة وانت خبير بانه لا يلزم من عدم شمول الضرورات انعدام خلوها
من الدوام وهذا المطلق اخص من المطلق العام بسبب الضروري الذاتي فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق فقد بان
من هنا ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص ومنشا هذا الاشتراك ما ورد في التعليم الاول و
اختلاف تفاسير معتبريه وهو واضح ثم ذكر ان المطلق ربما يخص بالقضية التي فيها ضرورة بشرط غير الذات وهو معنى اخر فالمطلق
فالمطلقة تطلق على ثلثة معان الاول المطلقة العامة التي تعم الفعليات والثاني المطلقة اللاضرورية التي تتناول الضرورات الاربع
والدايم اللاضرورية والثالث المطلقة اللادايمة وهي يتناول الضرورات الاربع دون الدايمة قوله الجمهور والمنطقيين
اعلم ان الضرورة والدوام ان اعتبر بحسب مفهوميهما فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام شمول الاوقات و
مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع يثبت في جميع اوقات وجود الموضوع قطعا من غير
عكس وان اعتبر بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالغير
فان اريد الوجوب بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دايمة الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات
وان اريد بالضرورة الوجوب مطلقا فهي والدوام متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب لم
يوجد فمتى وجد دايما وجب دايما بل الذي لا يكون دايما لا يوجد الا مع هذا الوجوب فقد بان ان فرق الشارح بين الكليات والجزئيات
ليس بجيد وان فرق الشيخ بناء على المفهوم لان المنطقي لا يبحث عن المادة قوله ومن ظن ظنوا ان كل حكم كلي ضروري

[illegible]

ضروري ذاتي فيكون دايما وهو باطل لان من المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع لا دايما بل في بعض الاوقات
كما ان كل كوكب له شروق وغروب لا دايما بل في وقت معين وكل انسان متنفس لا دايما بل في وقت ما قوله في حالتيه
جميعا اي الامكان الخاص حاصل في طرفي الامكان العام وكلام الشيخ هو ان الامكان العام حاصل في طرفي الامكان الخاص
وكلاهما حسن قوله فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه لا خفاء في انه متى صدق الامكان
صدق سلب الامتناع والممتنع اما ممتنع ان يكون ومتنع ان لا يكون وليس بين القسمين امر مشترك يكون نفسهما او جزءهما او لا
اشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي فان كان فلا بد ان يكون المشترك امرا عارضا لهما والممكن وهو الذي ليس بممتنع
اما ليس بممتنع ان يكون في مقابلة ممتنع ان يكون واما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابلة ممتنع ان لا يكون فلا يكون الممكن نفس القسمين
او داخلا فيهما او خارجا عنهما لازما فيكون الامكان ما يلازم سلب الامتناع لا نفس الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمشترك
بينهما خارج عنهما لازم واليه الاشارة بقوله فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة اي لما كان الامكان مقابلا
لكل واحد من الضرورتين والامكان الضرورتين يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين والمشترك بينهما ليس نفسهما بل لازم
لهما وهذا الكلام منظور فيه من وجهين الاول هب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في امر ذاتي لكن لا يلزم منه ان لا يكون
بين امتناع الوجود وامتناع العدم او بين امكان الوجود وامكان العدم اشتراك في ذاتي فان مطلق الامتناع و
الامكان ذاتي للقسمين وليس سلمنا انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون الامكان نفس سلب الامتناع فان من الجايز
ان يكون سلب الامتناع خارجا عن القسمين والامكان نفسه ولا يمكن ان يقال سلب الامتناع لا بد ان يكون داخلا في القسمين
لانه تصريح باشتراك القسمين في امر ذاتي وكان قد نفاه الثاني ان هذا الكلام بناء على ما ذكره من ان الامكان وضع اولا
بازاء سلب الامتناع قال الامام قول الشيخ يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عين
هذا السلب لان الشيء لا يلازم نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب اخر يلازم هذا السلب بل المراد
ان الامكان امر ثبوتي يلزم ذلك السلب لكن الحق ياباه لصحة حمل الامكان على المعدومات وما يصح حمله على المعدوم
لا يكون ثبوتيا والامكان ما ليس بثابت موصوفا بثابت فهو وكان هذا الكلام من الامام تنبيه على وجه عدول الشيخ
عن سلب الضرورة الى ما يلازمه وصيرورته الى ان الامكان امر ثبوتي فلهذا لم يجعله نفس السلب ثم ان سلمنا انه ليس
المراد سلبا اخر فالثبوتي ان اراد به الثابت في الخارج لم يلزم من عدم سلبيته ثبوته في الخارج وان اراد به ما لا يكون
السلب جزءا من مفهومه فلم لا يصح حمله على المعدوم وهو ظاهر ثم اورد اعتراضا اخر وهو ان الامكان اما امكان الوجود
او امكان العدم وامكان الوجود ما يلازم سلب ضرورة العدم على الواجب والممكن الخاص وامكان العدم ما يلازم سلب
ضرورة الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن فما يلازم سلب ضرورة الوجود وهو ليس هو مطلق الامكان بل امكان الوجود
فالواجب ان يفسر بما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين حتى يتناول الممتنع اجاب الشارح بوجهين الاول ان الامكان
انما وضع لما يلازم سلب الامتناع في جانب الوجود فان العامة كلما اطلقوا الممتنع ارادوا الممتنع ان يكون وغير الممتنع ارادوا
غير الممتنع ان يكون فمتى خطر ببالهم سلب الامتناع كان ذلك في ضرورة الوجود وكان الامكان عندهم موضوعا في الاصل لسلب
الامتناع في جانب الوجود اعني سلب ضرورة العدم ثم لما تنبه القوم ان هذا المفهوم متحقق ايضا في جانب العدم استعمل
فيه ايضا فعل الشيخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلي وجاريا في تعاريفهم لا بناء في ذلك الثاني انا لا نسلم ان سلب
ضرورة العدم لا يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع والامتناع كما يكون في جانب الوجود كذلك
يكون في جانب السلب فالامكان وهو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع اذا اعتبر في جانب الوجود قابل
امتناع وان اعتبر في جانب العدم قابل امتناع ان لا يكون قوله هذا معنى ثالث الممكن لما كان موضوعا بازاء
سلب الضرورة فكلما اخلي عن الضرورة يكون احق بهذا الاسم فاطلق اولا على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين على

وهو محمول

سلب الضروره الذاتيه عن الطرفين معا فهو اولى بالامكان ثم على سلب الضرورة الذاتيه والوقتيه والوضعيه عن الطرفين فهو احق
واخص به لانه اقرب الى حاق الوسط بين الايجاب والسلب اوليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة
فهو جائز الايجاب وجائز السلب جوازا صرفا والضرورة بشرط المحمول مقابله لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب
الضرورة وهي الضرورة الا انها مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب بشرط المحمول او ضروري السلب
بشرطه وانما يقال هو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان فانهما يدلان على
معنى الحيوان الا ان الاخص اقل تناولا للجزئيات من الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم او الاعم اقل تناولا
بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص ويمكن حمل قوله وتحليلهما بان احدهما اقل تناولا والاخر الاخر عليهما
والاعم انما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الاعم فان صدق الحيوان على الانسان
لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الاخص لانه
موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تباينا لكان الامكان مطلقا عليه كما لو سمي واحد من السودان
باسود فالاسود موضوع يقع عليه وعلى صنفه بمعنيين فكما لا يقال ان وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال
ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم والخصوص والحاصل انا في اعتبار النسبة بين مفهومات الامكان ان جردنا
النظر اليها فلا شك ان بينها عموما وخصوصا وان اعتبرنا لفظ الامكان ومن شانه حمل المواطاة صدق الاسم ايضا فهو
لا يقع عليها بالعموم والخصوص لان اسم الاعم انما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه وليس كذلك في الامكان فانه يقع
على المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على الاخير وهو الممكن الاخص بجميع المعاني اي ومعناه بالمعنى الخاص وبالمعنى العام
بالاشتراك وفيه نظر لان وقوع اسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم واذا اعتبرنا
الامكان الاخص فالاعتبارات جميع الاربعة كما ذكره الشيخ لان الشي اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري
العدم بحسب الذات او لا ضروري بهما والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث اما ان يشتمل على ضرورة ما اولا والاول
اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وح لا يكون القسمة حاصرة فان قلت
لا نسلم ان هذا القسم متروك في القسمة فان قوله وجود له ضرورة ما اعم من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم قال
الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلثة الواجب والممتنع والممكن لكن هذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص اما ان يشتمل
على ضرورة او لا ضرورة فيه اصلا وح ينحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز طي القسمين ضروري الوجود و
ضروري العدم تحت الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع تحت الضروري مطلقا وح يكون القسمة حصرها مثليه
كما يقال اما ضروري بحسب الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري فان قلت هذا التقدير وهو جمع القسمين في
قوله موجود له ضرورة ما ممتنع لان الشي الموجود يستحيل ان يعم ضروري العدم متولـ التركيب يحتمل وجهين احدهما ان
قوله له ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضروري العدم وثانيهما ان ضرورة ما مرتفع بموجود
ويكون معناه وثابت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضرورة ما يتناول ضروري الوجود وضروري العدم وكان الشارح
قال ظاهر التركيب لا يحتمل ضروري العدم ولو فرضناه بحيث يتناولها فالمناسب تثليث القسمة فاللازم اما تثليثها او تخميسها
واما التربيع فلا وجه له قوله هذا معنى رابع من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلا اعتبر بالقياس الى الاستقبال
لاشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة ضرورة وجودها او عدمها بخلافها في الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها
لم يتع بعد فيه لعدم حضوره واشترط بعضهم فيه ان يكون معدوما في الحال فانه لو كان موجودا في الحال لكان ضروريا والممكن هو
ما لا ضرورة فيه اصلا ورد عليهم بانه لو كان معدوما في الحال لكان ضروريا اصلا فلا يكون ممكنا ايضا قوله المراد على الرواية
الاولى ان الوجود لا ينافي الامكان لان الوجود اما بالضرورة الذاتية او بالضرورة الغير الذاتية او لا بالضرورة فان كان بالضرورة
الذاتية

الذاتية وهو الوجود لا ينافي الامكان الاول وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا ينافي الامكان الثاني وان كان لا بالضرورة اصلا
فهو لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال لجواز ان يكون الشي موجودا في الحال معدوما
في الاستقبال فبالطريق الاولى ان لا ينافي الامكان في الاستقبال واما قال فيدخل تحت الامكان الاول وما قال يصدق عليه
لان الامكان الاول سلب ضرورة العدم والشي اذا كان ضروري الوجود فلا فائدة في ان يقال انه ليس بضروري العدم وانما دخل تحته
لضرورة هي انه اذا اطلقت الممكن يفهم منه انه ليس بممتنع واذا اطلقت غير الممكن يفهم منه انه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع
والامتناع ضرورة العدم فهو موضوع لسلب ضرورة العدم وما ليس بضروري العدم جاز ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل
الواجب تحت هذا الامكان لهذه الضرورة قوله واعلم ان الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة ان الاول سلب مكيف
بالضرورة والثانية سلب لتلك الجهة وهو النقيض فسالبة الضرورة ان سالبة ضرورة الايجابية فهي ملازمة للممكنة العامة السلبية لان سلب
الضرورة الايجابية نقيض الضرورة الايجابية ونقيض الضرورة الايجابية الامكان العام السلبي وكذلك البواقي والسالبة الوجودية
اللادائمة يلازم موجبتها لاطلاق السلب والايجاب معا فيهما بخلاف اللاضرورية لان قيد اللاضرورة فيهما موجبة ممكنة عامة
لجواز ان يبقى بالنوع دائما فلا يصدق موجبة لا ضرورية لان ايجابها ايجاب بالفعل بل قد يبقى السالبة اللاضرورية وموجبتها
دوام الطرفين فيأخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام السلب فلا يلزم من صدق احدهما صدق
الاخرى لانه اذا صدقت الموجبة دائما لم يصدق سالبتها اذ هي بالفعل واذا صدقت السالبة دائما لم يصدق موجبتها لكونها
بالفعل فلا يراد باقتسام الطرفين الاقتسام في المادة واحدة لامتناع اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب في مادة واحدة
بل في مادتين قوله اشارة الى تحقيق الموجبة الكلية في الجهات لما كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اراد ان يحقق الموضوع
والمحمول حتى يحقق كيفية النسبة بينهما فاذا قلنا كل ج ب لا نعني به كلية ج اي الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا الجيم الكلي اي الكلي العقلي
وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه يكون تارة موضوعا في القضايا كالمهملات واخرى جزء موضوع كما في المخصوصات والمحصورات وبيان
ذلك ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة باعتبار الخصوص او الطبيعة باعتبار العموم والاول موضوع المهملات
والثاني موضوع المخصوصات والثالث الكلي العقلي او موضوع المحصورات وفيه نظر اما اولا فلان كلية ج يمتنع ان يكون كليا
منطقيا لان الكلي المنطقي هو مفهوم الكلي عن اشارة الى مادة من المواد واما الكلية المضافة الى ج فهي الكلي العقلي واما ثانيا فلان
قوله وانما لم يذكر الكلي الطبيعي انما يصح لو احتمله العبارة وليس كذلك فان المقصود تحقيق مفهوم الكلي وحمل الكل على الكلي
الطبيعي مما لا يخطر ببال احد والحق ما فهم الامام من ان المراد بالكلية الكلي المجموعي واما اشتمال مثاله على المغالطة فلان المراد الفرق
بين مجموع الجزئيات وكل واحد منها والكلية في قوله الكل عشرة ليس مجموع الجزئيات بل مجموع الاجزاء وما ذهب اليه الفارابي مخالف
للعرف والتحقيق اما انه مخالف للعرف فلانه اذا اطلق الاسود في العرف لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل واما انه مخالف للتحقيق
فلان النطفة لا يصح ان يكون انسانا ولا يوضع الحكم على الانسان وفيه مغالطة بحسب اشتراك الاسم فانه لو اراد به الامكان العام
فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا لا شي من النطفة بانسان بالضرورة ولو اراد به الامكان الاستعدادي فهو ليس بوارد على الفارابي
لان مراده الامكان والحكم بالباء ليس على الموصوفات بج الموجودة في الخارج فقط او المفروضة بل على وجه يعمهما وعلى هذا الشرح
لا يطابق المتن لانه اخذ الاتصاف بج بحيث يعم الفرض الذهني او الوجود الخارجي على ما يصرح به قوله موصوفا بج في الفرض الذهني
او الوجود الخارجي واما اخذ الافراد بحيث يتناول الموجودات المحققة والمقدرة فذلك شي اخر لا تعلق للمتن به وقوله مع حصره
اي مع الايجاب الكلي اشارة الى ما سبق من بطلان قول من زعم ان كل حكم كلي ضروري وبينه بقوله فان ذدنا شيئا اخر فقد
وجهناه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار لانه دال على ان الموجهة انما هي المطلقة مع زيادة فالتقابل بينهما بحسب اعتبار
اشتمالها على الزيادة والاخيرة وجد الموجهة وجدت المطلقة وفيما بقي من المغايرة بين الضروري والدائم تعريض بان الدوام
في الكليات لا يفارق الضرورة فانه قال بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة وسلب عن البعض لا محالة وذلك

زيادة تأكيد لعدم امكان كون الكلي الدائم غير ضروري ولا سيما بلفظ بل فانها للاضراب عن الاول قوله ومثل ان نقول كل
ما يقال له ج على البيان المذكور فانه تعالى لو ب الى ما دام موجود الذات لما حقق الضرورة والدائمة الذاتيتين شرع في بيان
الوجوديات اللادائمة وهي التي يحكم فيها بثبوت لا دائما او لما اضاف فالقضية التي يحكم فيها بث في وقت معين لا دائما مطلقة وقتية
لا دائمة والتي يحكم فيها بث في وقت غير معين لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة والتي يحكم فيها بث ما دام ج لا دائما وصفية لا دائمة مشروطة
بين العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة والشيخ لم يفرق بينهما فكل واحدة من هذه الاصناف يشمل الضروري واللاضروري وقوله
الشارح اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما غير مطابق للمتن لاشتراكه بين الدوام والضروري اللهم الا ان يعتبر اقل ما في البيان فان قلت
قد سبق ان الوجودية اللادائمة يتناول الضروريات الاربع التي فيها الضروري بشرط المحمول فلم لم يعدها من اقسامها ههنا اجاب
بانه انما لم يذكر الضروري بشرط المحمول لانها داخلة في ما ذكره من الوجوديات فان الموصوف بب في وقت معين او غيره اما ان يكون كذلك
بالضرورة الوقتية او لا يكون فان لم يكن بالضرورة يكون بت ضروريا له بشرط المحمول وفيه نظر لان هذا قسم من الضروري بشرط
المحمول ولو كفى هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام الثلثة داخل بعضها في بعض بل كلها داخلة في الضروري بشرط المحمول قوله
على طريقة قوم هؤلاء لما سمعوا ان القضايا مطلقة وممكنة وضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بحد اي اعتقدوا ان الحكم في القضايا
على الموجودات الخارجية فقالوا المطلقة ما يشمل على الوجود الماضي او الحال فلزمهم ان يخصوا الممكنة بالاستقبال وذلك لانهم فهموا
من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجودات الموضوع وما بالفعل هو الموجود اما في الماضي او الحال واما في الاستقبال فليس بالفعل
بل بالقوة فلزمهم ايضا ان يعتبروا في الضرورية ما يشمل جميع الازمنة لانها مغايرة للمطلقة بعد الممكنة فلا تختص بزمان الماضي والحال لانه لا طلاق
ولا بزمان الحال والاستقبال فانه ابعد ولا بواحد منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضروري اقل فلزمهم ان يحكموا بالشمول الضرورية
لجميع الازمنة والى هذا اشار بقوله ويكون في قولنا كل ج ب بالضرورة ما يشمل جميع الازمنة الى اخره وفي هذا المذهب
من وجوه كثيرة ذكر منها وجهان احدهما ان هذه التفاسير تخرج الكلية عن ان يكون كلية فان كل ج موجود في الخارج في وقت ما
بل وفي سائر الاوقات بعض ج وثانيهما انه يلزم منه تعلق الجهة بالسور لا بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على
ما هو الواجب وذلك لانا لو فرضنا زمانا لا يكون فيه حيوان سوى الانسان فيصدق في كل حيوان انسان بالاطلاق ولا شيء من
الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصدقان بالامكان فالاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لطبيعة الانسان بل بالقياس
الى طبيعة الحيوان وهناك نظر وهو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ اما كيفية نسبة المحمول
الى كل واحد معا او كيفية نسبته الى الكل من حيث هو كل على اختلاف التفهيم ومن البين انه لا يلزم من ذلك المذهب
ان يكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية لنسبة المحمول الى كل واحد في الماضي او الحال على سبيل البدل وتحقيق البحث انما
هو في شرح المطالع قوله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة السالبة المطلقة الكلية هي التي يسلب المحمول
عن كل واحد من غير بيان وقت وحال على قياس الموجبة ولما كان لا شيء من ج ب انما يفهم منه في العرف السلب الوصفي
عدل عن هذه العبارة في تمثيل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجبة المعدولة اعني قولنا كل ج ينتفي عنه ب وانما اشبه
المعدول لانه يوهم ان هناك اثبات نفي ب لكل ج لكنه في التحقيق سلب فان ينتفي مشتمل على ضمير انما يتقدر بعد نفي
يكون السلب واردا على الربط لان ذلك الضمير هو الذي ربط الاثبات على كل ج وايضا ذلك المثال في قوة قولنا كل ج لا
يوجد له ب فكأنه سلب لتقدم حرف السلب على الرابطة فلذلك ذلك والحاصل ان للسالبة المطلقة صيغتين احدهما لا شيء من
ج ب وثانيهما كل ج ليس هو ب والصيغة الاولى تفيد السلب الوصفي في العرف وقوله وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان
بنائم لكذب الوصفي وان صدق السلب عن الاشخاص كان قول الشيخ فانه يصح ان يقال اي عند اهل العرف كل انسان
نائم تعليل بكون مفهوم الموجبة ليس هو الايجاب الوصفي والصيغة الثانية لا تفيد السلب الوصفي بل اطلاق السلب
لانهما وهي في الصورة كقولنا كل ج هو ليس ب وهو لا يفيد اشتراط الوصف لمكان الايجاب واليه اشار بقوله اولى

البديهي

اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب اي يكون مسلوبا عنه ب فانه موجبة معدولة لتقدم الرابطة
على السلب وليس المراد بالمساواة ههنا المساواة في العموم لان السلب اعم من الايجاب المعدول بل المساواة في الصورة حيث
وضع فيهما كل واحد لا لا شيء فان لفظة كل للعموم فان سلب عنه المحمول افاد السلب الكلي وان ثبت له افاد الايجاب الكلي على ما
صرح به في الشفاء قوله واما في الضروري فلا بعد بين الجهتين فحصل مما مر انا اذا اطلقنا السالبة الكلية وقلنا
لا شيء من ج ب نفهم دوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع واذا قلنا كل ج ليس ب لا نفهم منه الا اطلاق السلب من غير زيادة
فبين الاطلاق منهما بعد في المفهوم وهما غير متلازمين واما في الضروري فلا بعد بين الجهتين اي بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية
سلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وذلك لان المفهوم من كل منهما دوام السلب بل ضرورته وهما متلازمان
وان كان بينهما اختلاف في المعنى فان قولنا بالضرورة كل ج ليس ب يفيد ضرورة سلب ب عن كل واحد صريحا وقولنا لا شيء
من ج ب لا يفيد ذلك صريحا بل المصرح فيه انه ليس شيء من ج ب وهو رفع الايجاب الجزئي لكن الاصحاب رفع الايجاب الجزئي
يلازم السلب الكلي فالضرورة ههنا لكون السلب عاما وتحققه فان شيئا من ج ب تصدق بثبوت ب لفرد ما من افراد ج
فاذا ادخل عليه حرف السلب افاد العموم لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولا تعرض فيه لكل واحد الا بالقوة وعلى
هذا القياس الممكنات اذ لا يفهم من شيء منهما الدوام كان التقييد بالامكان صارفا عن مفهوم الاطلاق وهما متلازمان
مع افتراقهما في المعنى كما في الضروريتين هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب واما ما قاله الشارح فبيانه موقوف
على تقديم مقدمة وهي ان الموضع الطبيعي للجهة ان تقترن بالرابطة لانها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا قرنت بالسور فقد
ازيلت عن موضعها الطبيعي لم يكن جهة الرابطة بل جهة التعميم والتخصيص حتى اذا قلنا بالضرورة كل ج ب او لا شيء من ج ب يكون
معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع في ثبوت المحمول او سلبه كما ان معنى قولنا كل ج او لا شيء من ج بالضرورة هو ثبوت اجتماع
افراد الموضوع في ضرورة ثبوت المحمول او سلبه ولا اخفاء في انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد في ثبوت او سلب صدق اجتماع
الافراد في ضرورة الثبوت او السلب وبالعكس فهما متلازمان اذا تحقق هذا التصوير فنقول المراد انه لا بعد بين ضرورة
الحمل في قولنا كل ج ب فبالضرورة ليس ب وضرورة السور في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وان كان بينهما افتراق في
المعنى فان الاول معناه ان المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد من الموضوع مع اجتماع الافراد في ضرورة سلب المحمول والثاني
معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع اي ضرورة اجتماع الآحاد في سلب المحمول ففي الاول تعلق الضرورة بكل
واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل اي كل واحد معا والثاني بالعكس هذا كلامه وفيه نظر لان الكلام اولا في
مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين جهتي الحمل والسور اجنبي عنه لا يناسبه اصلا ولو كان المراد ذلك فلا بعد ايضا
بين الاطلاقين لانه متى تحقق اجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقق اطلاق الاجتماع في المحمول وبالعكس ولا ينتقض في الامكان على
هذا القياس لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول صدق امكان اجتماع الافراد في المحمول فان كل انسان
يمكن ان يشبعه هذا الرغيف ولا يمكن امكان اجتماع الافراد الانسان على اشباع الرغيف قال الامام مقصود الشيخ
انه لا بعد بين جهة الضرورة في الايجاب وهو قولنا كل ج يكون ليس ب وبين جهة الضرورة في السلب وهو قولنا لا شيء من ج ب
بخلاف الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق لا يتأتى في الضرورة لان الضرورة
لا تعقل منفكة عن الدوام وايهام الدوام حيث تعقل الانفكاك عن الدوام واعترض الشارح عليه بان الامكان تعقل
منفكا عن الدوام فيجب ان يكون سالبة موهمة للدوام فيكون الامكان ملحقا بالاطلاق لا بالضرورة وقد ذكر الشيخ بخلافه وهو خطأ
نشأ من ايهام العكس فان الامام لم يقل انه كلما تعقل اللادوام توهم السلب الدوام بل قال كلما توهم السلب الدوام تعقل
الانفكاك فالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان بحيث تعقل انفكاكه عن الدوام وليس كذلك نعم يرد على الامام انه لو كان
المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب وضرورة السلب لم يصح قوله فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم اذ لا

تلازم بين ضرورتي الايجاب والسلب قوله تنبيه على مواضع خلاف ووفاق اعتبار الجهة على ما فسر به الشارح تخصيص الاطلاق
بالافراد الخارجية الموجودة اما في الماضي او في الحال والامكان بالافراد الخارجية الموجودة في زمان الاستقبال والضرورة بالافراد
الخارجية الموجودة في ساير الازمنة وذلك هو المذهب السخيف واعتبار الحمل اخذ الضرورة والامكان والاطلاق بالقياس
الى جميع الافراد الخارجية والعقلية الموجودة في ساير الازمنة على ما يوجبه التحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف
اما الوفاق ففي كافة بعض المواد واما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الجهة يفارق المطلقة بحسب الحمل في المعنى واللزوم اما المعنى
فقد تبين واما اللزوم فلانه قد يصدق الاولى بدون الثانية فاذا فرض انحصار الموجود من افراد الانسان في الابيض صدق بحسب
الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق بحسب الحمل لان الحكم فيها على الموجودات الخارجية والعقلية والانسان وان انحصر
افراده الخارجية الموجودة في الحال في الابيض الا انه ربما يكون افراده الموجودة في الماضي او الاستقبال او افراده العقلية كذلك
والممكنة بحسب الجهة ايضا تخالف الممكنة بحسب الحمل اما في المفهوم فظاهر مما سبق واما بحسب الصدق فلانه ربما تصدق الممكنة بحسب
الجهة ولا يصدق بحسب الحمل كما اذا فرض انحصار اللون في البياض في زمان فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب الجهة كل لون
بياض بالامكان ولا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللون بياضا بالضرورة كافراد السواد وهكذا
الحكم في المثال الثالث وانما اورد في المثالين الاخيرين مادة الضرورة وفي المثال الاول مادة الامكان لان الغرض من ايرادهما الفرق
بين الممكنتين وهو لا يحصل بمادة الامكان فانه كما يصدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالامكان كذلك يصدق بحسب الحمل بخلاف
مادة الضرورة واما افتراق الاعتبارين في الضرورة بحسب الصدق فقد اشار اليه الشارح بصدق قولنا في المثال المذكور كل
حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل دون السور وهو سهو لان الموجود في الحال ان كان قيدا للموضوع
فهو لا يدل على الفرق لان القضية الصادقة بحسب الحمل مغايرة للقضية الصادقة بحسب السور في الموضوع وان لم يكن قيدا للموضوع
لم تصدق تلك القضية بحسب الحمل لان اعتبار الحمل على ما صرح به اخذ الموضوع اعم وكان الشيخ انما لم يذكر الفرق في الضرورة
بحسب الصدق لتعذره فانه متى كان المحمول ضروريا لجميع الافراد الخارجية والعقلية يكون ضروريا لجميع الافراد الخارجية وبيان
عدم الانعكاس متعذر لانه لا يحصل الا باثبات ان الافراد العقلية يفارق الخارجيات في ضرورة الحكم قوله ولذلك
يعلم ان كل بعض افراد ان بعض الصفة صدق ذلك في كل بعض الذين توهموا من الايجاب الكلي العرفي اي الدوام بحسب الوصف
ساعدوا محصلي هذا الفن في ان الجزئية لا يوهم ذلك فالزمهم الشيخ بان الجزئية لما صدق فيها مجرد الاطلاق كان كل جزئية
تصدق بالاطلاق لان جميع الجزئيات متساوية في الجزئية واذا صدق كل جزئية بحسب الاطلاق صدقت الكلية بالاطلاق من غير
اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب اي يمكن اعتبار السالبة الكلية من غير ايهام الدوام كما في الموجبة الكلية وفيه نظر اما
اولا فلانه ان اراد به امكان صدق مطلقة كلية من غير الدوام فلا نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقات الكلية المستعملة في العلوم
فانها توهم الدوام وان اراد لزوم صدق الكليات المطلقة بالفعل فصدق الجزئية لا يستلزمها والا وجب صدق الكلية عند
صدق جزئية وبطلانه ظاهر واما ثانيا فلان كلامهم في الجزئية الدوام فان القائلين بان الدوام لا ينفك عن الضرورة صرحوا بان
الجزئية ينفك عنها فيقال لو كان كذلك لكان كل جزئية تنفك عن الدوام لم يصدق الدوام الكلي بلا ضرورة على ان الشيخ صرح بانفكاك
الضرورة عن الدوام في الجزئيات وعرض بعدم الانفكاك عنه في الكليات فقوله ان اراد به بيان صحة الاطلاق اعتبار الاطلاق
في السلب شرع بقوله وكذلك حال السلب واما قوله واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة فقد اشار اليه بقوله
وباقي الفصل ظاهر فانه لما كان شارعا في بيان احكام الجزئيات بين ان الجزئية الضرورية لا تنافي الجزئية اللاضرورية لتصادقهما
في بعض المواد قوله اشار الى تلازم ذوات الجهة المراد بذوات الجهة موادها لان الجهة لفظ دالة عليها ويحتمل ان يقال
المراد بها القضايا لانها ذوات الجهات فالضروري ان يكون في قوة ما يساوي لا يمكن ان لا يكون وكذلك ما يساوي ممتنع ان لا يكون
وهذه طبقة الوجوب وهي متلازمة متساوية وكذلك مقابلاتها متلازمة متساوية لان تقابل الامور المتساوية متساوية

متساوية وعلى هذا طبقة الامتناع وتقابضها والى مساواتها اشار بقوله يقوم بعضها مقام البعض والامكان العام المعتبر في هذه
الطبقات لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب الامتناع والا لكان ما لا يمكن ان لا يكون معناه ما ليس ليس بممتنع ان لا يكون
فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لازما اعم بل المراد به ما يلازم سلب الامتناع على ما مر وليس للامكان الخاص والاخص لوازم
تنعكس عليها من باقي الضروري بل لوازم اعم كاللاواجب ان يكون واللاممتنع ان يكون وباقي الفصل غير خفي قوله
اختلاف القضيتين قد يكون باختلاف اجزائها الاختلاف الحقيقي منها الى الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب
السلب فانهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان واما سائر الاختلافات فراجعة اليه لان اختلاف القضيتين اما الاختلاف
الموضوع او لاختلاف المحمول او لاختلاف جهة الحمل واياما كان هو راجع الى الاختلاف بالايجاب والسلب فان اختلاف الموضوع
راجع الى ان احدى مشتمل عليه والقضية الاخرى ليس تشتمل عليه فالاختلاف بينهما بحسب اشتمالها على الموضوع وسلبه وهو
الاختلاف بالايجاب والسلب قوله والصدق والكذب قد يتعينان قد سمعت ان المواد ثلث ففي مادة الضرورة الايجاب
متعين وكذب السلب ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس من ذلك واما في الامكان فبالنظر الى الماضي او الحال يتعين صدقه
وكذبه بحسب الامر نفسه لانه ان ثبت المحمول للموضوع كان الايجاب متعين الصدق والسلب متعين الكذب والا فبالعكس
واما بالقياس الينا فربما لا يتعين الصدق والكذب عندنا للجهل به وبالنظر الى الاستقبال فالجمهور على انه ليس بتعين احد
طرفيه في نفس الامر كما هو بالقياس الينا والتحقيق يأباه لان كل حادث انما يحصل اذا وصلت سلسلة الاستعدادات
اليه وتم علته فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة تعين صدق الايجاب والا تعين صدق السلب فاحدهما متعين
في نفس الامر لكنه ليس بمعلوم لنا وايضا الصدق والكذب كيفية ثابتة للقول فاذا قلنا زيد يكتب او لا يكتب فاما ان يكون
الصادق حاصلا في واحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق فالصادق في متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد
منهما فيكون كل منهما خاليا عن الصدق والكذب وانه محال لا يقال تعين الايجاب والسلب موقوف على وجود العلة
التامة او عدمها وهي غير موجودة بعد فلا تعين في زمان الاستقبال وايضا تعين احدهما في زمان الاستقبال موقوف على
حضور زمان الاستقبال وهو بعد ليس بحاضر فلا تعين لاحدهما بحسب الامر نفسه ولا بحسب علمنا لانا نقول اللازم من
ذلك ان احد الطرفين ليس بمتعين في الحال وهو لا ينافي تعينه في زمان الاستقبال فالقول المطابق له يكون صادقا وما لا يطابقه
كاذبا وكيف ما كانت فالتناقض لم يتوقف على تعين الصدق او الكذب بل مناطه اقتسام الصدق والكذب بعينه او بغير عينه
بحيث لا يخرجان عنهما وهو تأكيد الاقتسام الصدق والكذب فانهما ان صدقا خرج الكذب عنهما وان كذبا خرج الصدق عنهما
قوله واقول انها تتعلق بالمفردات لا شك ان تلك الامور كما يصح اعتبارها للموضوع كذلك يصح اعتبارها للمحمول واقله
عند عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع وبعضها بالمحمول وايضا يمكن ان يتعلق بالحكم نفسه كقولنا الشمس يجفف عند
عدم البرد ولا يجفف عند البرد فان قيل لا نسلم ان هذا الاعتبار يتعلق بالحكم بل اما بالموضوع او بالمحمول فالجواب
ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه مشتمل على تعسف عظيم لانه اذا تامل هذا الاعتبار علم اندراجه الى نفس الحكم وايضا فكما امكن
تعليق هذا الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعليقه بالحكم وتعليقه بالحكم مغاير لتعليقه بالطرفين وبهذا القدر يحصل المطلوب
اذ المطلوب وجوب اعتبار يتعلق بنفس الحكم واليه اشار بقوله والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق
بالحكم الى آخره ومن الشروط الاختلاف في الكمية لجواز اجتماع الكليتين على الكذب والجزئيتين على الصدق في مادة فان قلت
الكليتان في مادة الامكان صادقتان لصدق قولنا كل انسان كاتب بالامكان مع صدق قولنا لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان
فنقول البحث ليس عن اختلاف الجهة بل عن اختلاف الكمية فلا اعتبار للجهة هنا فالكليتان كاذبتان اما الاول فلصدق قولنا
بعض الانسان ليس بكاتب واما الثانية فلصدق قولنا بعض الانسان كاتب والجهة غير متعرض في هذا البحث كما قيل والاولى
بيان كذب الكليتين وصدق الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم قوله يتبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في

في الكيف التي يعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على ما هو ظاهر والمطلقة تتناول القسمين كان نقيضها
ما الضرورة القسم الثالث اذ عند رفعهما يتحقق ذلك القسم وعند وجوده عالم يتحقق والا لزم تداخل الاقسام المتباينة وانه
محال فنقيض كل ج ب بالاطلاق بعض ج ليس ب دائما ونقيض ج ب كل ج دائما مسلوب عنه ب وهو يطابق اللفظ المشهور بعض ج
في السلب الكلي اي السالبة العرفية وفيه نظر لان الدوام في الدائمة بحسب الذات والدوام في العرفية بحسب الوصف
فهما ليسا متطابقين على الاطلاق بل انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة لكن ذلك لا يوجب
المطلقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد المطابقة من بعض الوجوه لا من جميع الوجوه قوله قد ذكرنا
ان الوجودية تارة يعتبر فيه اللاضرورة واخرى يعتبر فيه اللادوام فان اعتبر فيها اللادوام يكون نقيضها احدى الدائمتين لان الاقسام
لما انحصرت في الثلثة دوام الايجاب ودوام السلب والوجود الخالي عن الدوام والوجودية اللادائمة هي القسم الثالث فيكون
نقيضها احد القسمين الاخرين اما دوام الايجاب او دوام السلب فيكون نقيضها نقيض المطلقة مع ما ينفصل المطلقة عليها فان
المطلقة الموجبة تنفصل على الوجودية بانها تتناول دوام الايجاب ونقيضها دوام السلب فلما كان نقيض الوجودية يتناول
الدائمتين فنقيضها نقيض المطلقة مع ما ينفصل عليها هي عليها وهو دوام السلب وكذلك المطلقة السالبة تنفصل على الوجودية
السالبة بدوام السلب فنقيضها نقيض المطلقة مع ما ينفصل هي عليها وهو دوام السلب وان اعتبر فيها اللاضرورية والمطلقة تنفصل
عليها بالضرورة الموافقة فيكون نقيضها اما دائمة مخالفة او ضرورة موافقة فاذا قلنا بالوجود كل ج ب يكون نقيضه ليس البتة بالوجود
كل ج ب بل اما دائما بعض ج ب او ج ب مسلوب عنه واما النسخة المشتملة على الضرورة فليست بصحيحة لما تقدم وما تاخر اما ما تقدم
فلان النقيضة التي خصصها الشيخ باسم الوجودية هي الوجودية اللادائمة واما ما تاخر فهو ما قال الشارح ان باقي المحصورات
في الوجودية اللادائمة واذا قلنا بعض ج ب على ذلك الوجه فنقيضه لا شيء من ج انما بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء
من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليس هذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما ليس ج ايمات واعلم
ان اخذ نقيض السالبة الجزئية صواب واخذ نقيض الموجبة ليس بصواب لان الترديد بين نقيضي الجزئية بكل واحد كاف في
نقيض الجزئية والترديد بين الكليتين ليس بكاف على ما هو المشهور قوله ولا نظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج
ب يريد الفرق بين سلب الاطلاق واطلاق السلب والاطلاق اما العام واما الوجودي اما سلب الاطلاق الوجودي الايجابي
فالفرق بينه وبين اطلاق السلب الوجودي ان الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للاطلاق في الكيف هي الضرورة الموجبة
ومع الضرورة المخالفة وهي الضرورة السالبة لان سلب الاطلاق الوجودي اما باسناد الجزء الاول وح يصدق السالبة الدائمة
وهي يجتمع مع الضرورية السالبة واما باسناد الجزء فيصدق الموجبة الدائمة وهي يجتمع مع الضرورة الموجبة فسلب الاطلاق الوجودي
يقع على الضرورتين بخلاف اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على الثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة المخالفة وعلى السلب
بالفعل فلا يتناول الضرورة الموافقة واما سلب الاطلاق العام الايجابي فهو يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف وهي
الضرورة السالبة لانه سلب دائم وهو يقع على السالبة الضرورية بخلاف اطلاق السلب فانه لا يقع على الضرورة المخالفة للاطلاق
في الكيف فان الضرورة المخالفة له هي الضرورة الموجبة واطلاق السلب اعني السالبة المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق
في الاطلاق العام والوجودي لكن مراد الشيخ ههنا الفرق في الاطلاق الوجودي فانه قال الاول يصدق مع قولنا بالضرورة
كل ج ب وسلب الاطلاق انما يصدق مع الضرورة الموجبة لو كان سلب الاطلاق الوجودي واليه اشار الشارح بقوله وقد
عرفت ان هذا مرة اخرى حيث قال والسالبة الوجودية الى اخره قوله هذا موضع نظر وبحث لان المطلقة التي جعلها نقيضا
للعرفية اما ان يكون عرفية او مطلقة عامة او خاصة فان كانت عرفية فالمطلقات العرفية لا يتناقض لجواز اجتماعهما على الكذب
حيث يكون الحكم لا دائما بحسب الوصف ايجابا او سلبا وان كانت مطلقة عامة او خاصة فلا تناقض ايضا لجواز اجتماعهما على الصدق
والجواب ان المراد لا هذا ولا ذاك بل المطلقة الحينية فان الشيخ لما اراد ان تعيين للمطلقة نقيضا من جنسها اعتبر

المطلقة عرفية حتى يكون لها نقيض من جنسها والمطلقة الحينية نقيض لها من جنسها لانها والعرفية داخلتان تحت المطلقة
الوصفية اعني التي الحكم فيها بحسب الوصف سواء كان في جميع اوقات الوصف او في بعضها وكانه اشار اليه بقوله حتى
اذا كان في وقت ما موصوفا بج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا فانه يفهم منه ان
كذب الموجبة العرفية انما هو بالسلب في بعض اوقات الوصف وايضا سنقول ان الدائمة منا قضتها تجري على نحو ما قضته
الوجودية بحسب الحيلة الاولى ويقرب منها وهذا صريح في ان نقيض العرفية الاطلاق الوصفي وهذا الاطلاق اي الاطلاق
الوصفي الحيني الذي هو نقيض العرفي يشمل الدوام المخالف في الكيف للعرفي واللادوام كليهما بحسب الوصف مثلا اذا كان
العرفي موجبا فنقيضه حينية سالبة ومعناها السلب في بعض اوقات الوصف فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف
وهو الدوام المخالف بحسب الوصف والسلب في بعضها دون بعض وهو اللادوام بحسب الوصف وهو اي الوصفي الحيني
اخص من الاطلاق العام بحسب الذات فانه يتناول العرفي اللادائم المخالف وهو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دائما بحسب
الذات حتى يصدق المطلقة العامة الموجبة مع السلب في جميع اوقات الوصف لا دائما بخلاف الحينية وانما قيد الاطلاق العام
بحسب الذات احترازا عن الاطلاق العام بحسب الوصف فانه هو الوصفي الحيني بعينه قوله ومع ذلك فلا يعوزنا
كان سائلا يقول هب انك وجدت حيلة في المطلقات البسيطة حتى اخذت لها نقايض من جنسها فكيف تمهد
الحيلة في المطلقات المركبة اجاب بانا لا لم نحتج في اخذ نقايض المطلقات المركبة من جنسها فليس المراد
ان كل مطلقة لها نقايض من جنسها بل ذلك في بعض المطلقات والحيلة المذكورة كافية فيه ولئن سلمناه ولكن لما
مهدنا الحيلة ثمة لذلك امكننا ان نمهد ههنا بان نقيم مقام المطلقة الوجودية العرفية الخاصة حتى يكون نقيضها حينية مطلقة
مخالفة او ضرورية موافقة وهذان الجوابان مستفادان من قوله ولا يعوزنا لان الاعواز في اللغة الاحتياج الى شيء و
عدم الاقتدار عليه فانتفاؤه اما بعدم الاحتياج اليه واما بوجود الاقتدار عليه وانما حمل العرفية الخاصة ههنا على العرفية
اللاضرورية لا اللادائمة لقوله لا وليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج بالضرورة ما دام موجود الذات وهو
ظاهر الدلالة على ذلك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه هذه
الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة في زمان معين من الازمنة الماضية او الحالة وهي غير كافية لجواز تصادق
عليهما م السلب والايجاب بالفعل على تلك الافراد بان يكون الايجاب في زمان والسلب في زمان اخر نعم لو كان تعيين الزمان
في جانب المحمول لكان كافيا ومن هذا يظهر ان قوله لان الحكم على جميعها ب زمان ما على جميعها ب وبان بعضها ليس ب
في ذلك الزمان بعينه محالا يجتمعان ولا يرتفعان لا يناسب ما ذكره الشيخ وكذا قوله وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر
لان الزمان في المقامين لم يعتبر في جانب الوضع بل في جانب المحمول قوله لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما
انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكانت المادة قولنا لا واحد من الكاتب
الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقر ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد من مالكي الف وقر بكاتب ولا يبقى الموضوع
على شرطه وهو تقييده بهذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان من تملك الف وقر وفيه نظر لانا لا نسلم ان
الموضوع ليس باق على شرطه فان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فان قلت مذهب القوم يقتضي ذلك
فانهم حققوا السالبة المطلقة بانها التي يحكم فيها على الافراد الموجودة في الزمان الماضي او الحال لما قال الشيخ وكذلك
قولنا ليس شيء من ج ب اي من جميعات زمان موجود بعينه فنقول انما الحكم على الافراد الموجودة واما الصدق
فلم يتوقف عليها قوله ولا شبهة في سهو الاولين حيث شكوا في الواجب بانه ممكن ان يكون فيكون ممكنا ان لا يكون
وقوله الشرطي من لزوم انه واجب اي لما كانت المواد ثلثة فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط فاذا رفع
الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما قوله ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون

في الحقيقة ايجاب كانه يحتمل ان يخيل جعل العبارة الايجابية بعض الممكن لاشتمالها على الايجاب وان كانت سالبة فلو
جعل نقيضها موجبة لواش النقصان في الكيف **قوله** انه ليس لها عكس الحق ان السالبة المطلقة لا تنعكس (والحق م)
لان الشيء اذا كان له خاصة مفارقة للسلب تلك الخاصة عنه ولا يمتنع سلب ذلك الشيء عن الخاصة فيصدق ان يقال لا شيء من
الانسان بضاحك بالاطلاق ولا يصدق لا شيء من الضاحك بانسان قال الامام لا فائدة في التخصيص بالخاصة
لان بعض الاعراض العامة كالمتحرك كذلك فانه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان
بالاطلاق اجاب الشارح بانه انما خصص البيان بالخاصة لان كذب العكس فيها اظهر واوضح منه في العرض فان
قولنا لا شيء من الضاحك بانسان كاذب لصدق نقيضه وهو الموجبة الكلية وقولنا لا شيء من المتحرك بانسان كاذب لصدق
نقيضه وهو الموجبة الجزئية والمنافاة بين الضدين اظهر منها بين النقيضين لاشتمال الضد على النقيض ويمكن ان يجاب عنه
بان مراد الشيخ ان السالبة الكلية لا تنعكس اصلا لا الى الكلية ولا الى الجزئية يدل عليه قوله والحق انه ليس لها عكس فان
النكرة في سياق النفي للعموم وذلك لا يتم الا بالخاصة لا بالعرض **قوله** الا ان يوجد المطلقة على احد الوجهين اي المذكورين
في باب نقض المطلقة احدهما جعل السالبة عرفية والاخر تخصيص السلب بوقت معين **قوله** واعترض بعض المنطقيين عليها الا بد
ان نقرر الحجة بطريق العكس والخلف حتى يتوجه الاعتراض فنقول الحجة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا صدق لا شيء من
ج ب فليصدق لا شيء من ب ج والا لصدق بعض ب ج وينعكس الى بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب او نضم نقيض العكس
الى الاصل لينتج لا شيء من ب ب هذا خلف وقد يعترض عليه بما ذكره **قوله** قيل على الاعتراض انه بيان بما لم يتبين بعد فان
الشكل الثالث لم يعرف بعد انتاجه وجوابه ان الافتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فان يحصله
توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية
بل تركيب تقييدي وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائها تغاير الحدين بحسب المفهوم
واتحادهما بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لان تسميته ذلك الموضوع بد لا يجعل د عنوانا
لذات الموضوع فان الافتراض ليس الا تصرف ما في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد الحمل وعقد الحمل عقد
وضع ولا تباين في حدود بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متباينة بحسب المفهوم **قوله** نعم التالف بعد في
هذا الموضع لما ذكر ان بيان الانعكاس انما يتم لو لزمت النتيجة حينية استشعر ان يقال نحن نأخذ الاصل عرفية عامة (ليس)
حتى يتم القياس حينية مطلقة فاجاب بان ذلك انما يسوغ لو علم ان القياس المركب من الصغرى المطلقة الوصفية
اي الحينية والكبرى السالبة العرفية ينتج سالبة وصغرية في الشكل الاول وهو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنه كما
في الافتراض والحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم وان كانت عرفية لم يسغ بيانه في طريق التعليم **قوله** والافتراض
لا يفيد الا الانعكاس المطلق فان قلت الطريق الذي سلكه الشارح في بيان انعكاس الموجبة الحينية كنفسها افتراض
ايضا فكيف لا يفيد **قوله** المراد ان الافتراض على الوجه الذي اخذه الشيخ لا يفيد ذلك ظاهر هذا اذا كان الاصل
عرفية عامة اما اذا كان وجوديا اي عرفيا خاصا فقول الشيخ يوهم انه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز
ان يكون كالاصل وهو يدل على انه يجوز ان لا يكون عرفيا خاصا اي لا يصدق مع قيد اللادوام فيكون دائما فيجوز ان يكون ضروريا
فقوله اعني يكون ضروريا معناه يجوز ان يكون ضروريا لانه تفسير لقوله يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل او معنا
يكون دائما والقوم كثيرا ما يستعملون الضروري في معنى الدوام كما استعملها في مواضع من هذا البحث على ما سيجي ولما جاز ان يكون عكس
العرفية الخاصة بخلاف الاصل لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفيا عاما اما العكس من اللوازم واعلم ان
المنقول عن الشيخ ليس على ما ينبغي لان محصل كلامه في الشفاء ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة سواء قيدت باللادوام
او باللاضرورة اذا كانت سالبة كلية تنعكس كنفسها في الكم واستدل عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج والا فبعض

بعض ب ج بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف ثم قال فهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه كما يصدق
لا شيء من الابيض اسود مادام ابيض كذلك لا شيء من الاسود ابيض مادام اسود وكما انه لا شيء من الحيوان بحجر مادام موجودا
كذلك لا شيء من الحجر بحيوان مادام موجودا فحكم الاصل كحكم العكس هذا كلام ولا يخفى على المتامل ان معنى هذا الكلام ان
السالبة الكلية اذا كانت دائمة او عرفية عامة تنعكس كنفسها في الجهة واذا كانت عرفية خاصة لم تنعكس كنفسها في الجهة فعدم
الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصة والانعكاس حيث السالبة دائمة او عرفية فلم ينقل ان عكس العرفية الخاصة يجوز ان لا
يكون كالاصل على ما نقله المصنف نعم الغرض لا يحصل لان قول الشيخ على هذا ايضا يدل على ان العرفية الخاصة لم تنعكس الا (لم يبين ايضا)
عرفيا عاما وقال صاحب البصائر العرفية تنعكس كنفسها فان لم يصدق العرفي المقيد باللادوام صدق دائما وينعكس
الى نفسه وقد كان لا دائما هذا خلف مثلا اذا صدق لا شيء من ج ب مادام ج لا دائما صدق لا شيء من ب ج مادام ب لا
دائما والا لصدق لا شيء من ب ج مادام ب دائما وينعكس الى لا شيء من ج ب مادام ج دائما وقد كان لا دائما هذا خلف وفيه
نظر لان العكس مقيد باللادوام في الكل وهو موجبة كلية مطلقة عامة فمتى لم يصدق تصدق نقيضها وهو سالبة جزئية دائمة وهي
لا تقبل العكس فاللازم لا شيء من ب ج مادام ب دائما في البعض وهو لم ينعكس الى لا شيء من ج ب مادام ج دائما وقال
من تاخر عنه زمانا انه لا ينعكس الا عرفيا عاما لصورة النقض وقال آخر يجب ان يكون البعض عرفيا خاصا لئلا يلزم ما
اورده صاحب البصائر فانه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض صدق الدوام في الكل وينعكس الى دوام الاصل
فلما افترق الاقوال ومحصلها قولان احدهما الانعكاس الى العرفي العام وثانيهما الانعكاس كنفسه في الجهة اراد الشارح ان
يجمع بين القولين فقال لا خفاء في انه لا يمكن في العكس حفظ كمية الاصل وحفظ جهته معا لان اللادوام لا ينعكس كنفسه فلا يبقى
الا ان يحافظ على الكلية او على الجهة فان حوفظ على الكلية لم ينعكس الا عرفيا عاما وان حوفظ على الجهة لم ينعكس الا عرفيا خاصا
جزئيا فههنا ثلثة امور الاول انها تنعكس في الجهة الثاني ان العكس يحفظ الجهة جزئيا الثالث انه لا يحفظ الجهة كليا لاحتمال
ان لا يصدق الكلي في العكس الا عاما واشار الى الاول بقوله ما الانعكاس فلان الاصل يقتضي وهو ظاهر والى الثاني
بقوله واما انحفاظ الجهة في البعض ونقرر ان ذات ج ليس ب بالفعل والا لكان ج دائما فليس ب دائما وقد كان لا دائما
هذا خلف وذات ج ب في بعض اوقات كونه ليس ج والا لكان ليس ب في جميع اوقات كونه ليس ج وهو ليس ب في جميع (ليس)
اوقات كونه ج فيكون ب دائما وقد كان لا دائما واذا صدق على ذات ج انه ب وليس ج تصدق عليه انه ج فبعض ب ليس
ج مادام ب لا دائما وهو المطلوب واعلم ان هذا العكس يتبين بثلث مقدمات وهي ان ههنا ذاتا هي ج وب بحكم لادوام
الاصل وليس ج مادام ب لانها ليس ب مادام ج فليس ج مادام ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه ب فب في بعض
اوقات كونه ج هذا خلف واذا صدق على تلك الذات انها ب وليس ج مادام ب وج بالفعل بالفعل صدق بعض ب ليس
ج مادام ب لا دائما وهو المطلوب وهذا عند هذا ظهر ان المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح وهما ان ب ج ليس ج وانه ب في
بعض اوقات كونه ليس ج لا دخل لهما في اثبات المطلوب فقد ذكر ما لا ينبغي وترك ما ينبغي والى الثالث اشار بقوله واما
احتمال العموم اي واما احتمال ان يكون العكس الكلي عرفيا عاما لا خاصا فلان ب محمول على الذات الموصوفة بج حملا ايجابيا
بحكم لادوام الاصل والمحمول يحتمل ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان ب اعم من ج كان هناك ذات يصدق عليه ب ويكون
ج مسلوبا عنه دائما فلا يصدق لا شيء من ب ج مادام ب لا دائما مثلا الكاتب في المثال المضروب لما كان اعم من الكاتب
فان من ذوات الساكن ما يسلب عنه الكاتب دائما فلم يصدق لا شيء من الساكن بكاتب مادام ساكنا لا دائما وفي قوله فيكون شيء
ما اخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ويكون لا محالة تلك الذات ضرورية عن ذلك الشيء مساهلة لان الذات
لا يعتبر في الحمل بل المحمول هو مفهوم ج فالواجب ان يقول فيكون شيء ما آخر يوصف بب ولا يحمل عليه ج اصلا فيكون ج ضروري
السلب عن ذلك الشيء ثم فرق بين العرفي العام الكلي وبين العرفي العام الكلي هو الذي هو العكس فان العرفي العام مطلقا يصدق

من الاحتمالات السبع المذكورة واما العرفي الذي هو العكس لا يصدق الا مع الاحتمالات الاربع ولا يصدق اذا كانت دايمة في الكل
او ضرورية في الكل او دايمة في البعض وضرورية في البعض لوجوب اللادوام في البعض واما على الوجه الثاني من الرائيين
الاخرين فتقريره ان نقول لا شي من جميعات الزمان الفلاني بـ ج في ذلك الزمان سعكس الى لا شي من ب ج في ذلك الزمان
ادا لم يقيد الموضوع في العكس بالزمان الذي قيد به موضوع الاصل فانه لو قيد لم ينعكس على ما مثل فيه بالكل الف وقر
وفيه نظر لان الزمان المعين ان لم يعتبر في جانب الحمل لم ينعكس اصلا وان اعتبر في جانب الحمل ينعكس ولا احتياج
الى اعتبار الزمان في جانب الوضع لتمام الدليل المذكور فيه قوله الكلية الموجبة من المطلقات الموجبة المطلقة الكلية
لا ينعكس كلية ولا مطلقة لا ضرورية بل جزئية مطلقة عامة لان عقد الوضع في الاصل بالفعل وعقد الحمل ايضا بالفعل فاذا
بدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل وهو العكس فيصدق العكس مطلقة عامة وزعم الامام انها تنعكس
ممكنة لان الضروري اخص من المطلقة وهي سعكس ممكنة واذا كان انعكاس الاخص الى الممكنة فالاعم بطريق الاولى وسيجي تحقيق
الحال في ذلك قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبات من المطلقات التي لها من جنسها نقيض اي لو كانت المطلقة
الموجبة عرفية امكن بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس فانها سعكس الى موجبة جزئية حينية والا لصدق نقيضها سالبة
عرفية عامة وسعكس الى ما يناقض الاصل او يضاده والوجه في فايدة القيد وان كان الطريق مشتركا بينها اذا كانت القضية
عرفية وما اذا كانت مطلقة عامة انه لو تبين انعكاس الموجبة المطلقة العامة بانعكاس السالبة الدايمة كنفسها فان كان
بيان انعكاس السالبة الدايمة بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان كان بطريق اخر كالافتراض والخلف لزم سوء
الترتيب لان انعكاس السالبة الدايمة لم يتبين بعد وهذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق ان السالبة العرفية تنعكس
كنفسها فلو بين انعكاس الموجبة العرفية بذلك لم يلزم الا الدور ولا سوء الترتيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس
السالبة الدايمة ايضا تبين اذ عند الشيخ ان السالبة الدايمة مطابقة للسالبة العرفية وحيث تبين انعكاس السالبة
العرفية كان انعكاس السالبة الدايمة ايضا مبينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة به لم يلزم احد الامرين واعلم ان
الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس لان الخلف مبني على نقيض المطلوب المعتبر اي الخلف مبني على اخذ نقيض المطلوب ونفيه
وغاية ما في انتفاء نقيض المطلوب صدق المطلوب فهو لا يدل الا على صدق قضية مع الاصل بطريق اللزوم اما انه يفيد
تعين المطلوب اي لان تلك القضية عكسه فلا لان المعتبر في العكس اخص القضايا اللازمة بطريق التبديل وكما ان
الخلف يفيد صدق العكس الذي هو اخص كذلك يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه قوله
في عكس الضروريات ولكن ان تبين بالافتراض فيه نظر لان الافتراض اما بعد فرض نقيض العكس مطلقة فلا يمكن
طريقا اخر غير ما ذكره اولا لانه هو طريق عكس نقيض العكس بلا فرق واما قبل فرض نقيض العكس مطلقة فالافتراض
لا يعطي الا بعض ج بالامكان ب وهو يناقض لا شي من ج بالفعل ب لجواز ان يكون الشي مسلوبا عن كل افراد الاخص ثابتا
لبعض افراد الاعم قوله فعكسها اذن الامكان الاعم الحق ان الموجبة الضرورية سعكس مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول
لازما لذات الموضوع وثبوت وصف الموضوع له في الجملة فاجتمع وصفا المحمول والموضوع على ذات الموضوع في بعض الاوقات
فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع في بعض اوقات ثبوت وصف المطلوب الموضوع وهو المطلوب
وقد زعم انها تنعكس ضرورية لانها لو انعكست الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان سعكس الى غير الضروري فيكون
الاصل وهو الضروري غير ضروري هذا خلف ورد الشيخ عليهم بان عكس الضروري قد يكون ممكنا كما في الضحاك والانسان
وانما قال ان عكسها الامكان الاعم لان المقصود لما كان رد مذهب اوليك القوم زعم امكان العكس لانه ابعد عن مطلوبهم
والصاصورة النقض التي ذكرها لم يدل الا على انعكاسها ممكنة عامة واما انعكاسها الى المطلقة العامة او الحينية فمحتاج الى
بيان اخر فاقتصر على الامكان اذ في ذلك كفاية قال الامام ذكر في الشفا ان العكس مطلقة عامة والحق ما في هذا

هذا الكتاب لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل في الوجود اصلا مثل ان لا يكون بعض الناس كاتبا مع وجوده
والمشترك بين الضروري والممكن الخاص الممكن العام لا المطلق العام وهي جوابه مناقشة قوله ولا نلتفت الى وجوه
تكلفات قوم قالوا نصدق كل حيوان انسان فهو نايم من جهة انه نايم بالامكان وسعكس الى قولنا بعض النايم من جهة انه نايم
حيوان بالامكان لان حيوانية النايم ليست من جهة ما هو نايم حتى يكون ضرورية له وجوابه ان قيد من جهة من جهة ما
هو نايم في العكس اما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من الموضوع فلا يكون العكس القضية عكسا لانه في الاصل قيد المحمول واما ان
يعتبر بحيث يكون جزءا من المحمول الموضوع فلا يصدق العكس لان النايم من جهة ما هو نايم ليس الا نايما لا حيوانا ولا غيره
وهو ضعيف اما اولا فلان النايم من جهة ما هو نايم اذا حمل في الاصل على كل حيوان فلا بد من جهة حمله وصفا عنوانيا لبعض
الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب على شي يوصف به واما ثانيا فلان النايم من جهة انه نايم نايم وكل نايم حيوان فالنايم من
جهة انه نايم حيوان فيسقط المنع في الحق في الجواب ان لا نسلم صدق قولنا بعض النايم من جهة انه نايم حيوان بالامكان الخاص
بالضرورة قوله وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج القضايا اما ان يكون تصورات اطرافها كافية في حكم العقل او لا فان
كانت كافية في حكم العقل فهي الاوليات وان لم تكف فاما ان يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او يحتاج الى امر ينضم الى
المحكوم عليه اي الى النقيضة او يحتاج اليهما معا وانما فرنا المحكوم عليه بالقضية فلانه لولا ذلك لم ينحصر القسمة لجواز احتياجها الى
امر ينضم الى المحكوم به او النسبة بينهما والاول هو المشاهدات لاحتياجها الى ما ينضم الى العقل وهو الاحساس والثاني
هو ما يحتاج الى ما ينضم الى القضية فلا شك ان ما ينضم الى القضية ويكون له دخل في تحقق الحكم يكون مبادي تلك القضية فلا بد اما
اما ان يكون مبادي القضية لازمة لها او غير لازمة لها فان كانت لازمة فهي قضايا قياساتها معها فانها قضايا متى تصور اطرافها
يحصل عند العقل قياس مركب منتج لها وان كانت غير لازمة فلا بد اما ان يكون حصول تلك المبادي بسهولة او بصعوبة فان حصول
المبادي بسهولة فهي الحدسيات لان مباديها يقع في العقل مترتبة وينساق الذهن منها اليها بلا طلب واكتساب فان
كان حصول المبادي بعسر فهي النظريات وليست من المبادي وفي قوله اما ان يكون تحصيل ذلك الشي بالاكتساب او لا يكون
مساهلة لان الحدسيات لا اكتساب فيها لكن المراد ما ذكرناه والثالث اما ان يكون حصوله بالاخبار فهي المتواترات وقد
نسبح بالاحساس والمراد احساس السمع وهي اما لا يكون وهي المجربات وكل منها يحتاج الى ما ينضم الى العقل وهو استماع الاخبار ر
في المتواترات وتكرر المشاهدة في المجربات والى ما ينضم الى تلك القضايا وهو القياس الخفي كما يقال لو كان كذلك لما كان
دايما او اكثريا فهذه ستة اصناف وانما قال في الثلثة وما معها لان الحدسيات تشبه المجربات والمتواترات تشبه
المشاهدات والقضايا التي قياساتها معها تشبه الاوليات قوله استفاد العقل من الاحساس بالجزئيات ذلك الحكم
اي اذا وقع الاحساس بثبوت محمول لجزئيات موضوع حصل عند العقل حكم كلي لا بسبب افادة الحس ذلك فان الحس لا يعطي الا
احكاما جزئية ولا سبيل له الا الى ادراك هذه النار في هذا الوقت بل الحكم الكلي انما يحصل بطريق اخر فلعل تلك احساسات
الجزئية بسبب استعداد النفس لقبول ذلك العقل الكلي من المبدا الفياض وكذا في المجربات ولهذا قال وهي تجري مجرى المجربات
من وجه فان قلت الاحساسات الجزئية كيف يتادي الى اليقين وهي قد لا تطابق الواقع كرؤية البعيد صغيرا والصغير
في الماء كبيرا فنقول الاحكام الحسية انما يتادي الى العقل الكلي اذا كانت صايبة وانما يكون صايبة اذا ساعد عليها العقل
فلولا فصل العقل وتمييزه بين الحق والباطل لاختلط الصواب بالغلط قوله المجربات يحتاج الى امرين عسى سايل
ان يقول ليست التجربة الا مشاهدات متكررة كما ان الاستقراء ايضا مشاهدات متكررة فكيف افادت التجربة اليقين
دون الاستقراء فالجواب انه اذا تكررت المشاهدات على وقوع شي وعلم بالعقل انه ليس اتفاقيا اذ الاتفاقيات
لا يكون دايمة ولا اكثرية كان تجربة مفيدة لليقين وان لم يعلم ذلك واستدل بمجرد المجربات المشاهدات الجزئية بدون ذلك
القياس على الحكم الكلي كان استقراء ولا يفيد اليقين قوله وينضاف اليه احوال الهيه جواب لسوال وهو انا لو فرضنا

كان مع

شخصا في بلاد الزنج ولم يتكرر في حقه مولود الا اسود فهل يفيد ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود ولا فان لم يفد
فلم صار تكرر يفيد وتكرر لا يفيد وان افاد كانت التجربة خطا فزال الوثوق بها اجاب بان التجربة اذا كانت مقرونة
بهيئة كما في المثال المذكور كانت التجربة في ناس سود في بلاد مخصوصة لا يعطي حكما كليا مطلقا بل مقيدا بتلك الهيئة
وح لا يتطرق الخطا الى الحكم وربما تقارنه بالعرض بحيث لا يكون له مدخل في ثبوته وتقييد الحكم يجب ان يكون بالاولى
لا بالثانية قوله اعني تكرار المشاهدة لا القياس فانك اذا شاهدت اختلاف تشكل القمر عند اختلاف
اوضاعه من الشمس وضممت اليه القياس وهو ان ذلك لو كان اتفاقيا لما كان ح عرفت ان نوره مستفاد من الشمس دايما
الحدس هو تمثل المبادي المترتبة للمطلوب في النفس قوله وقد لا يكون كالامارات لا يريد بذلك ان التواتر يمكن ان يحصل
بمجرد الامارات فان مبنى التواتر على الاخبارات بل المراد ان اليقين تارة يحصل بمجرد الاخبار الكثيرة واخرى بحسب
انضمام القراين والامارات معها ولهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد معين فربما يكفي مع الامارات القوية عدد يسير
وربما لا يكفي في حصول الجزم الجم الغفير قوله واما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات المشهورات هي
قضايا يعم اعتراف الناس بها وهي اما اليقينيات كالاوليات وغيرها لكن لها اعتباران احدهما من حيث يعترف بها عموم
الناس وكونها مشهورات بهذا الاعتبار وثانيهما من حيث انه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها وبهذا الاعتبار هي يقينيات
واما غير اليقينيات وهي التي يتوقف العقل الصرف في الحكم بها لكن لعموم الناس بها اعتراف ويسمى آراء محمودة وربما
يخصص باسم المشهورات وقول الشارح والآراء المحمودة وهي ما يقتضيه المصلحة العامة والاخلاق الفاضلة خلاف كلام
الشيخ وتخصيص بلا مخصص فالمشهورات يقال بالاشتراك على ما يعم اعتراف الناس بها وهو متناول لليقينيات
وغيرها وعلى الآراء المحمودة واطلاق اسم المشهورات عليها اولى لان مناطها والشهرة العامة فيها الشهرة وعموم الاعتراف
والشنيع في مقابلة المحمود كما ان الكاذب في مقابلة الصادق والصادق غير المحمود وكذا الكاذب غير الشنيع اذ رب
محمود كاذب وشنيع حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها واما من التاديبات التي يكون الصلاح فيها كقولنا العدل
حسن والظلم قبيح وما يتطابق عليها الشرايع كقولنا الطاعة واجبة واما خلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة
قبيح ومراعاة الضعفاء محمود واما استقرائيات كقولنا تكرار العمل ممل ودفع الخصم واجب وايضا المشهورات اما
مشهورة على الاطلاق واما بحسب صناعة كقولنا التسلسل باطل او ارباب ملة كقولنا الاله واحد والربوا حرام
فان قلت فح لا يكون من المشهورات لانها هي التي يعترف بها عموم الناس قلت الناس اما جميع افراد الانسان
وهي المشهورات على الاطلاق او جميع افراد طايفة وهي المشهورات عند الطايفة قوله القضايا الوهمية الوهميات
قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس لا يدرك الا المحسوس وان ادرك غير المحسوس فلا يدركه
الا على نحو المحسوس فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط في حكمه فان قلت الحكم على شيء بامر يستدعي ادراكهما فاذا لم يكن
الوهم مدركا للمجردات فكيف يحكم عليها وايضا المحمولات في القضايا لا بد وان يكون كلية والوهم لا يدرك الكليات فكيف
يحكم بها قلت الحاكم والمدرك بالحقيقة النفس والوهم والعقل آلتان لها في الادراك والحكم الا ان الوهم شديد
العلاقة بالنفس يستعمله في غير المحسوسات استعمالها اياه في المحسوسات فيقع في الغلط ويعرف كذب الوهم بان يساعد
العقل في مقدمات ينتج نقيض حكمه مثلا يحكم بان كل موجود محسوس ويسلم ان للمحسوسات مبادي وان مبادي المحسوسات
قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا وكذا يسلم ان الوهم نفسه وافعاله موجودة غير محسوسة
واذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها ورجع عن القضايا الوهمية لا يكاد تقاوم نفسه حيث صارت منقادة له اشد الانقياد
قوله ان الظن يطلق على معنيين الاول على ما يقابل اليقين وبهذا المعنى يشتمل الاعتقاد والجهل المركب والظن الصرف
والثاني على غير الجازم الراجح وهو الظن الصرف قوله واما المشبهات هي تشبه الاوليات او المشهورات والتي

والتي تشبه الاوليات تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات تقع في المشاغبات ومدار الاشتباه على ما وقع المشابهة اما من
حيث اللفظ او المعنى والذي من جهة اللفظ ستة اقسام لانه اما في اللفظ المفرد او في المركب والذي في المفرد ثلثة لانه اما ان يكون
من مادة اللفظ او صورته او عوارضه اما الذي يكون من المادة فانما يكون بحسب اختلاف معاني اللفظ اختلافا ظاهرا كما اذا كان
اللفظ مشتركا كاشتراك بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان حقيقة في بعضها ومجازا في البعض الآخر كالنور
فانه حقيقة في الكيفية المبصرة مجاز في الحق واما الذي من الصورة اي الهيئة التصريفية كاشتراك المضارع والفاظ العقود
واما الذي من العوارض فكالاعراب والبناء والتشديد والتخفيف والذي في المركب ايضا ثلثة لانه اما في نفس التركيب كما اذا ذكر
او في وجود المركب وعدمه فيظن المركب غير مركب كما يقال الخمسة زوج وفرد فيظن عدم التركيب فيعتقد كون الخمسة موصوفة
بالزوجية والفردية او يظن غير المركب مركبا كما يقال زيد شاعر طبيب ماهر فيظن التركيب فيعتقد انه شاعر ماهر واما
الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق بالقضايا المفردة او المركبة والاول اما ان يتعلق بطرفي القضية وهو ايهام العكس او
بالنسبة بينهما وهو سوء اعتبار الحمل او باحد طرفيها وهو اخذ غير الطرف طرفا كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات والثاني
اربعة اقسام يجي ذكرها في اخر المنطق قوله وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي في الحجج تتركب اولا من المفردات وهي
الموضوعات والمحمولات وثانيا من القضايا فتركيبها من المفردات لها اول وقد فرغ عنه في الابحاث المتقدمة فالآن شرع
في التركيب الثاني بقوله ولا يكون في حكمها اي لا يكون في حكم قضية واحدة احتراز عن الشرطية فانها مركبة من القضايا لكنها في
حكم قضية واحدة والقضايا ثلثة اقسام احدها ما يرجع فيها الى التسليم والقبول اي يسلم ويقبل ولا يمنع اصلا كالاوليات
وثانيها ما لا يرجع فيها الى التسليم والقبول اصلا وهي المطالب الكسبية وثالثها ما يرجع فيها الى التسليم والقبول لكن اذا
التفت لفت الحق وحققت لا يرجع فيها اليه كالمشهورات والمقبولات فانها وان سلمت بحسب الشهرة والاعتقاد لكن
اذا جرد النظر اليها ولو خوطب بالعقل الصرف لم تسلم والاول لا يطلب بالحجة بخلاف الاخيرين فما يحتج عليه اما شيء لا يرجع
فيه الى القبول والتسليم كالنظريات او شيء يرجع فيه اليهما لكن لا يرجع اليه كالمشهورات واصناف ما يحتج به ثلثة اذ لا بد ان
يكون بين الحجة والمحتج عليه تناسب والا امتنع استفادة معرفته منه وح اما ان يكون يشتمل احدهما على الاخر اولا فان اشتمل
فالمشتمل ان كان المطلوب فهو الاستقراء اذ المطلوب كلي انما يثبت بتحقق الحكم في جزئياته والكلي مشتمل على الجزئيات كقولنا
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانه مستفاد من ثبوت الحكم في جزئياته التي وقع الاستقراء فيها وان كان الحجة فهو القياس وذلك الحكم في
ظاهر وان لم يشتمل احدهما على الاخر فلا بد ان يكون هناك ثالث يشتمل عليهما والا لم يكن بينهما تناسب مفيد للعلم بالمطلوب وهو التمثيل
فان العلة الجامعة يشتمل على حكم الاصل وهو الحجة وعلى حكم الفرع وهو المطلوب وانما قال اصناف الحجة دون انواعها لان الحجة
الواحدة قد يكون قياسا واستقراء باعتبارين كالقياس المقسم وقد يكون قياسا وتمثيلا باعتبارين كما في بعض التمثيلات وهما
اذا كانت العلة قطعية فح يكون في معنى القياس هكذا كلما تحققت العلة تحقق الحكم في الفرع لكن العلة متحققة في الفرع فيتحقق
الحكم فيه وعلى هذا يكون ذكر الاصل حشوا فقوله وكنوع من التمثيل عطف على قوله كالقياس المقسم الا ان هذا تشبيه بجزئي
وذاك تشبيه بشبيه كانه قال الحجة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كما قد يكون قياسا باعتبار وتمثيلا باعتبار والمراد
بالمثال في قوله ذكر المثال حشوا هو الاصل لانه واقع في التمثيل مثلا كما يقال الجسم مؤلف فيكون محدثا كالبيت لكن الاستقراء
والتمثيل اذا اطلقا اي لم يقيد الاستقراء بالتام والتمثيل بقطعية العلة لم يصدق على القياس وقد لا يماثل ما مع التمثيل بما
يستعمله الجدليون من الحاق الغايب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس والسبر والتقسيم وهو التمثيل نفسه
قوله الاستقراء والقياس اذا حمل كلي على كلي موجود في جزئيات الثاني فان جعلنا الكلي الاول اكبر والثاني اوسط و
الجزئيات اصغر كان قياسا وان جعلنا الكلي الثاني اصغر والجزئيات اوسط فهو استقراء فالقياس والاستقراء يختلفان بتبادل
الاصغر والاوسط يظهر من المثالين المذكورين قوله وهو التلازم وجودا هو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع والتلازم

عدما عدم الحكم عند عدم الجامع فان كان الملازمان جزئيين لم يفد وان كانا كليين علموا اقتضا علية الجامع للحكم لاقتضا علية
الحكم لان كل واحد منهما ملازم للاخر وجودا وعدما فيكون كل واحد منهما علة للاخر وهو محال ومع ذلك لا نا بدعى لعدم النزاع في
تحقق الحكم في الفرعية وايضا الاستدلال دوري لتوقف كلية الملازم على ثبوت الحكم في الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم في الفرع
بالملازم الكلي لزم الدور قوله وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او الكناية في حدها هو كذلك لما كان القول يقال على
المسموع والمعقول كان القياس يقال عليهما جاز ان يذكر في حده وانما احتيج الى ذلك لان القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب برهانيا لان
واما الاربع الاخرى فهي محتاجة الى القياس المسموع قوله وفرق ما بين يلزم عنها جواب سوال وهو النقض بالمقدمات الممكنة فلان
لا يلزم منها ضروري والجواب ان المراد اللزوم الضروري لا اللازم الضروري قوله والفاضل الشارح اورد ههنا
اشكالين لما ذكروا ان القياس الاقتراني لا بد فيه من امر مشترك هو الحد الاوسط ورد ان القياس قد ينتج بلا تكرر حد
الاوسط وقد لا ينتج مع تكرر الحد اما الاول فكقولنا آ مساو لب وب مساو لج ينتج ا مساو لمساو ج وكقولنا الدرة في الحقة
والحقة في البيت ينتج ان الدرة في البيت واما الثاني فكقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ولا ينتج الانسان جنس ف
اجيب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير الحيوان المحمول على الانسان لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان
بشرط ان لا يكون معه غيره وهو صورة عقلية مجردة والمحمول على الانسان هو مطلق الحيوان الذي لا يشترط فيه اصلا فلم يتكرر
فيه الوسط وهو ضعيف من وجوه الاول ان الحيوان الذي حملت عليه الجنس لو كان غير محمول على الانسان وغيره فلا يكون
محمولا على شي من الحقايق اصلا فضلا عن ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقايق فلا يكون جنسا فالحيوان الذي حمل عليه الجنس لا
يكون جنسا وانه محال الثاني ان الشيخ صرح بان الحيوان بشرط لا شي ليس بجنس بل مادة فكيف تحمل عليه الجنس الثالث
ان الحيوان بشرط لا شي لما كان جزوا للنوع يكون متقدما على النوع في الوجود لتقدم الجزو بالضرورة فلا يكون الفصل مقوما له اذ
الفصل مع النوع في الوجود لانه الجزو الاخير له ومع الشي لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنسا الرابع ان الجنس لو كان هو
بشرط لا شي وهو جزو الماهية كان جنس الجنس جزو الجنس سابقا عليه في الوجود فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم
من ثبوت الجنس له وقد ابطله الشيخ في الشفا اجاب الشارح عن الاشكال الاول بان المساوي لمساوي ج ان لم يغاير
قولنا مساو لب فلم يكن قياسا لان النتيجة هي بعينها المقدمة الاولى ح وان غايرتها فيكون ح قوى قولنا آ مساو لب والمساوي
لب مساو لمساوي ج فا مساو لمساوي ج والحاصل ان قياس المساواة لا ينتج بالذات ان آ مساو لمساوي ج بل بواسطة
قولنا والمساوي لب مساو لمساوي ج وقوله المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت انما ينتج
على ما نقله لكن الامام ذكر النقض بقياس المساواة بالنسبة الى نتيجة ما نقله وقولنا آ مساو ج والمثال الثاني يشبه
قياس المساواة بالنسبة الى منع النتيجة الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا باضافة مقدمة اخرى وهي قولنا كل مساو للمساوي
ج فهو مساو له وعن الثاني ان الحيوان المقول على الانسان هو الحيوان من حيث هو والحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان
بشرط العموم فلا اتحاد اوسط ههنا وقوله وهو المحمول على الانسان فقط اي لا يفهم منه ان الحيوان محمول على الانسان غير محمول على
غيره بل المراد انه محمول على الانسان من غير اعتبار شرط ولما كان هذه العبارة احتملت خلاف المراد غيرها الى ما لا يحتمل
خلافه وهو الاصوب وفيهما نظر اما الاول فلان من يعقل مقدمتي قياس المساواة يعقل جزما ان آ مساو لمساوي ج
وان لم يخطر بباله تلك القضية الاجنبية فالاستلزام ثمه ليس بتلك الواسطة على ان الترديد بين الاتحاد في المفهوم والتغاير
قبيح لان الاول ضروري لان الاولى الاسعار ويمكن ان يقال ... الى ان يلزم انه مساو ج مختار ان يراد به مفهوم المساوي
لج مجازا وان يراد به مفهومه الحقيقي وهو يغاير مفهوم المساوي لج فالترديد بين المفهومين المجازي والحقيقي ولا بعد فيه
واما الثاني فلانا ناخذ الجنس جنسا طبيعيا وطبيعة الحيوان من حيث هي هي الجنس الطبيعي فيتكرر الحد الاوسط
على ان الاشكال ظاهر الاندفاع فلانهم ما ادعوا ان الانتاج لم يحصل بدون تكرر الاوسط ولا برهان لهم دال على ذلك بل

بل المراد انهم انما ضبطوا القياس واثبتوا احكامه حيث يتكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر فلم يدخل تحت الضبط وهو لا ينافي الانتاج
في بعض الصور وايضا تكرر الوسط اذا كان شرطا في الانتاج فهو غير كاف فيه حتى اذا تكرر الوسط لم يكن بد من الانتاج فلا يرد
النقض بقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس لانتفاء شرط اخر وهو كلية الكبرى قوله اعتذروا لهم بوجهين احدهما البعد
عن الطبيعي فان النظم الطبيعي هو الاول اذ الذهن ينتقل من موضوع المطلوب الى الوسط ومنه الى المحمول والرابع مخالف له في كل المقدمتين
والوسط على طرفي القياس فينتقل الذهن منه من الاوسط الى الاصغر وسقط ثم ينتقل من الاكبر الى الوسط وينحرف في
الاندراج والانتاج وثانيهما اشتماله على كلية متضاعفة لاحتياجه الى عكس المقدمتين قوله اما في الضروب التي ترتد
بقلب المقدمات اي بتبديل الصغرى بالكبرى اذ الشكل الرابع ترتد الى الشكل الاول تارة بتبديل المقدمتين واخرى بعكسها
فلان من المطالب ما يحصل من المقدمات المترتبة على هيئة الشكل الرابع فلو نظم القياس على نهج الشكل الاول كان اللازم عكس
المطلوب وتغير عن النظام الطبيعي والاكثر هو اكبر ضروب الشكل الاول مستدرك لان جميع ضروبه بقية اللهم الا اذا اعتبر
الجهات قوله الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اذا كانت الصغرى سالبة ممكنة او وجودية لادائمة ينتج لان السالبة
الممكنة يلزمها موجبتها ينتج فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال متى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها
مع الكبرى ومتى صدقت مع الكبرى صدقت النتيجة فاذا صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المطلوب الا ان النتيجة يكون
موجبة وكذلك في الوجودية اللادائمة لكنها ينتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة والموجبة اللاضرورية فهي ينتج بالوجهين معا
فان قيل قال الشيخ يجب ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او وجودية حتى يدخل الاصغر في الاوسط دال على ان الصغرى
اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلا في الوسط وليس كذلك لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط بالامكان
لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فنقول المراد بمادة الامكان ان الحكم الايجابي حاصلا بالفعل فيتحقق الاندراج والسوال
والجواب اشار بقوله ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل فان قلت اذا لم يتحقق الاندراج
حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج فنقول لا نسلم بل يعلم انتاجها بطريق اخر غير الاندراج البتة واما نظر الشارح بان الصغرى
السالبة التي في حكم الموجبة لم ينتج بالذات بل بواسطة استلزامها الموجبة فمندفع لان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف القياس
ليس انه لا يكون بواسطة اصلا والا خرج البيان بالعكس المستوي بل انه لا يكون بواسطة مقدمة غريبة وهي ما يغاير حدوده حدود د
القياس والموجبة بالقياس الى السالبة ليست كذلك ثم انه اراد ان يدفع اعتراضه بالحقيقة المقام وهو ان موجبة القضية المركبة
ليست مغايرة لسالبتها فان كلا منهما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطا يحتمل الطرفين كما في الامكان الخاص او ربطا وجوديا في الطرفين
كما في الوجودية اللادائمة فالموجبة والسالبة يحصلها ربط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في اللفظ والتعبير لا يلزم م
السلب او الايجاب اللفظيين بل انما يلزم بسبب اشتمال القضية على النسبة المركبة فالانتاج لما كان للنسبة المركبة وهي حاصلة في
السالبة فيكون منتجة انتاجا ذاتيا وحاصل هذا الكلام ان انتاج السالبة المركبة للايجاب المشتملة هي عليه لا لانها في قوة موجبتها
المركبة وذلك لانه لا فرق بين الموجبة والسالبة في المعنى والموجبة ينتج بالذات فيكون السالبة منتجة بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى ولا
فرق في المعنى وهذا كلام محقق لكنه بناه على ما ذكره اولا ان هذه السوالب ينتج بقوة تلك الموجبات وقد شرحناه وكان كلام الشيخ
ليس الا هذا وسوان صغراه اما موجبة او في حكمها بسبب اشتمالها على الايجاب لا بسبب استلزامها الموجبة قوله كما ان
الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس فيما يقال لا شي من الفرس بانسان وكل انسان حيوان والحق كل فرس حيوان ولا يقع على
الحجر اذا قيل لا شي من الحجر بانسان وكل انسان حيوان والحق لا شي من الحجر بحيوان قوله معناه ان انتاج هذه القرائن على كلام
الشيخ على ان الانتاج في الشكل الاول انما يكون بينا اذا كان الصغرى بالفعل اما اذا كان بالقوة فلا لعدم اندراج الاصغر في الاوسط
الا بالقوة فالصغرى اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان يكون بالقوة او بالفعل وهما بالفعل اما ان يكون ضروريا
او لا ضروريا فمراد الشيخ من كون الصغرى او الكبرى ممكنة ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل بل الامكان القريب

القرق المقابل للفعل لان الكلام في التعدي غير البين وهو لا يكون الا اذا كان بالقوة ويمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة
بالمفهوم فيقال الانتاج البين انما يلزم اذا كان الصغرى يحكم فيها بالفعل اما اذا كان حكم بالامكان فليس يلزم الانتاج البين
وان احتمل ذلك لا سيما لما على الفعل ولهذا قال فليس يجب ان يتعدى ولم يقل يجب الا يتعدى تعديا بينا فاذا كانت
الصغرى ممكنة فالكبرى اما غير موجهة وهي المطلقة او موجهة فاما الذي يكون الحكم بالضرورة وهي الضرورية او باللاضرورية وهي
الممكنة فالممكنة على هذا شاملة للقوة والفعل والممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل فلو كان المراد
بالامكان القوة الصرفة فهنا لكان مستعملا للامكان بخلاف الاصطلاح وقوله بيانها بالخلف والرد وهو ان يوخذ نقيض
النتيجة ويضم الى الصغرى لينتج من الشكل الثالث ما ينافي الكبرى او يضم الى الكبرى لينتج من الشكل الثاني ما ينافي الصغرى ففيه
خبط قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان تقرير الدليل على مطابقة ما في المتن ان يقال اذا كان المقدمتان ممكنتين يلزم
امكان ا ج لانه اذا كان كل ب ا بالامكان فان كان كل ج ب بالفعل كان ج ا بالامكان لكن ج يمكن ان يكون ب
بالفعل فيمكن ان يكون ا بالامكان وبعبارة اخرى اذا امكن ان يكون ج بالفعل فامكن ان يكون ب بالفعل ا فقد امكن ان يكون
ج ما يمكن ان يكون ا فيمكن ان يمكن ان يكون ج ا لان ج ا اذا كان ما يمكن ان يكون ا امكن ان يكون ا للاندراج البين فاذا امكن
ان يكون ما يمكن ان يكون ا امكن ان يمكن ان يكون ا فكيف ج امكان امكان ا والحاصل ان اندراج الاصغر تحت الاوسط
يستلزم النتيجة الممكنة فامكان الاندراج يستلزم امكان النتيجة وامكان الامكان مستلزم للامكان لانه لو امتنع لم يكن لامكان امكان
ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع ووجه اخر وهو ان لنا مقدمة اولية وهي ان كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وينعكس الى ما لا يمتنع
ان يكون ممكنا فهو ممكن وقد ثبت ان ج يمكن ان يمكن ان يكون ا وما يمكن ان يكون ممكنا لا يمتنع ان يكون ممكنا وما لا يمتنع ان يكون
ممكنا فهو ممكن فقد صح ان ج يمكن ان يكون ا وهو المطلوب فلما ثبت استلزام امكان الامكان للامكان بهذا النظر اللطيف يكون
الانتاج قريبا الى البين لا محالة لانا نقول الحكم في الكبرى على ما صدق عليه ب بالفعل وج وان امكن ان يكون ب لم يخرج
لا تخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل ب فلا يتعدى الحكم اليه كقولنا لزيد الامي زيد كاتب بالامكان وكل كاتب بالفعل غير
زيد ولا يصدق زيد غير زيد لانا نقول الفعل المعتبر في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي
على ما صرح به الشيخ في تحقيق المحصورات الكلية فالحكم في الكبرى على ما فرضه العقل ب بالفعل وعلى تقدير ان نفرض العقل
ج ب بالفعل يكون ج من افراد ب ويمكن له ا على هذا التقدير يكون ممكنا له في نفس الامر لان ما لا يكون ممكنا في
نفس الامر يستحيل ان يصير ممكنا على تقدير ممكن قال الشارح في توجيه الكلام ههنا اذا امكن ان يكون ج ب وامكن
ان يكون ب ا فههنا كان امكان اذا فرضنا مما خارجين الى الفعل يصدق ج ب بالفعل و ب ا بالفعل فعند هذا الفرض
يكون ج ا بالفعل من غير لزوم محال وكل ما يوجد من غير لزوم محال فهو ممكن فيكون ج ا بالامكان والحاصل انه اذا فرض
فعلية المقدمتين ولم يلزم منه محال فلا يمتنع فعلية المقدمتين واذا لم يمتنع فعلية المقدمتين لم يمتنع فعلية النتيجة فاذا لم يمتنع النتيجة امكنت
فقد ظهر ان هذا الحكم انما يتبين من ان غير الممتنع ممكن واما انه يحصل من انعكاس القضية التي ذكرنا ها في التوجيه الاول فلا
توجيه له على ان هذا التوجيه لا يطابق كلام الشيخ لانه انما بين الانتاج بتوسط امكان الامكان وهذا لا يتوقف على اثبات
امكان الامكان قوله هذا بيان الاختلاط قد سلف ان الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات سواء كان في الصغرى
او في الكبرى على القوة الصرفة فالفعل الذي في مقابلته اما ان يكون ضروريا او لا ضروريا كما فهم بعض تلامذة المعلم الاول من
قسمة القضية الى الثلث فاراد بالمطلق في هذه الاختلاطات المطلقة اللاضرورية كما سيصرح به فيما بعد فهو بيّنة لممكنة خاصة
لان الصغرى اذا كانت فرضت فعليتها لم يلزم منه محال وهي مع الكبرى اللاضرورية بينة مطلقة لا ضرورية فيصدق ممكنة خاصة
كما مر لكن الممكنة الصغرى ربما يقع بالفعل فيكون النتيجة بالفعل وربما يبقى بالقوة فيكون النتيجة بالقوة فالنتيجة شاملة للقوة
والفعل وهو الامكان الخاص الشامل للقوة والفعل واما ما ذكره الشيخ من الامكان العام فمراده العموم لغة لا العموم الاصطلاحي

الاصطلاحي هذا كلام الشارح وهو خروج عن اصطلاح القوم من غير ضرورة بل يمكن المحافظة على الاصطلاح وكما اشرنا اليه ويكون
المراد بالمطلق المطلق العام فيكون النتيجة ممكنة عامة لان الكبرى المطلقة اذا صدق في ماده الضرورة كانت النتيجة ضرورية اذ
اللاضرورة من الصغرى لا يتعدى اليها والنتيجة المحتملة للضرورة واللاضرورة لا يكون الا ممكنة عامة واما قوله لا يكون مناسبا
للبحث الذي نحن فيه فبناء على ما فسر الامكان بالقوة المحضة والاطلاق باللاضرورة وقوله ولا يكون القول بان ما يعم الفعل
والقوة هو الامكان العام صحيحا ظاهر الفساد لان الشيخ ما صرح العام للقوة والفعل في الامكان العام بل اللازم لذلك الاختلاط
ليس الا الامكان العام لاحتمال الضرورة كما ذكر واعلم ان الامكان العام شامل للقوة والفعل لكن بحيث يشمل فعلية
الضرورة والامكان الخاص ايضا يشمل القوة والفعل بحيث لا يشمل فعلية الضرورة وكان المراد من قوله من حيث انه هذا الوجه
قوله ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط بالفعل كانت النتيجة ضرورية فهي ضرورية
في نفس الامر وان لم يفرض كذلك والا انقلبت ما ليس بضروري في نفس الامر ضروريا على تقدير ممكن وانه محال هذا كلام الشارح وكلام
الشيخ هو ان الحكم في الكبرى بضرورة وصف الاكبر ما دام ذات الاوسط موجودا وهذه الضرورة لا يتوقف على اتصاف ذات الاوسط
بوصف الاوسط والا لم يكن ضرورة ذاتية بل وصفية في ضرورة الاكبر ثابتة للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط وقوله والاوسط
في هذا القياس جواب سوال وهو ان الاوسط لو لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فتوسيطه بين طرفي المطلوب حشو لا فائدة
فيه والجواب انه لا دخل له في ثبوت الضرورة في نفس الامر ولكن له مدخل في العلم به وقوله والكبرى المحتملة لهما اي للضرورة
واللاضرورة بينة محتملة لانها والصغرى ان كانتا فعليتين كانت النتيجة فعلية وان كانتا او احديهما ممكنة كانت غير فعلية ثم
توجيه النظر ان يقال هب ان ضرورة الكبرى لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط لكنها انما يثبت لذات الاوسط وانما
للاصغر لو كان داخلا في ذات الاوسط وهو ممنوع لجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلا فلا يدخل فيما هو اوسط
بالفعل اجاب عنه بوجهين الاول ان الاوسط اذا كان مسلوبا عن الاصغر دائما والدوام لا ينفك عن الضرورة فيصدق سالبة
ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس وهذا انما يتم في الصغريات الكلية لا الجزئية على زعم القوم الثاني انه لو
وان لم يثبت للاصغر اصلا امكن فرضه بالفعل فعلى هذا الفرض يكون النتيجة ضرورية فيكون ضرورية في نفس الامر لان ما ليس بضروري
يمتنع ان يكون ضروريا فما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المودي الى الاشكال وهو احتمال ان يكون
لما لا يوصف بب دائما حكم مناقض للحكم الاول لا يقال اذا فرض بالفعل اذ ادا افراد الاوسط فرعا لا يبقى الكبرى
صادقة فلا ينتج لانا نقول الحكم في الكبرى على جميع ما فرضه العقل انه اوسط بالفعل والاصغر ما فرضه العقل اوسط
بالفعل فيكون داخلا في افراد الاوسط وليس هناك ان اردنا داخلا قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق
معها سالبتها اي ممكنة خاصة او وجودية لا دائمة فان السالبة الممكنة الخاصة يستلزم موجبتها وكذا السالبة الوجودية يستلزم
موجبتها فالصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية ينتج فكذا سالبتها ينتج لان انتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم
ضرورة ان لازم اللازم لازم فقوله الشيخ لان الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة الاولى ان يقال موجبة لازمة سالبة حتى يطابق
البيان وفي بعض النسخ لازم بصيغة الماضي وهو ظاهر لا اشكال عليه وقد مر في صدر الباب ان المراد بالممكنة الصادقة
بالفعل حتى يحصل الاندراج وذكر ههنا بحيث يشمل القوة والفعل فلا تكرار قوله الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة و
الكبرى وجودية تقييد الصغرى بالخاصة والكبرى بالوجودية مستدرك في الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة او
الكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير تابعة للكبرى وذلك ثلث اختلاطات اخر قوله واما التعليل بكذب الكبرى الى قوله
يستقيم ايضا على وجه انه لا يستقيم ظاهرا اذ امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لا يجب ان يكون بكذب الكبرى لجواز ان يكون
بكذب الصغرى كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة او دائما وكل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما قوله ولا يمكنك
كيف كانت اي سواء كانتا موجبتين او سالبتين بل انما الخلاف اولا في المطلقتين اي الملتبستين للدوام واللادوام ثم في المطلقات

العرفية ومن الوجوديات قوله فاذن ليس ما يتالف من المطلقات والوجوديات بقياس ومتى لم ينتج المطلقتان لم ينتج الممكنتان
ولا مطلقة وممكنة لانه اذا لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم قوله والفاضل الشارح فسر الشئ الواحد بالجزئي والشيئين بالجزئيين
هذا هو الظاهر لانه لو كان كلما تكرر في جزئيات المعنى الواحد وجزئيات شيئين وفرق الشارح بينهما باحتمال الاول وحصر الثاني
ليس بجيد لان النقض في الموجهات انما يكون بعد شرائط الكمية والكيفية فانها لو لم تراع فربما يكون الاختلاف لعدم تلك
الشرائط لا لعدم شرط الجهة واما قوله الجزئي لا يحتمل على جزئي اخر الا في اللفظ فهو غير وارد لان الاحتمال في اللفظ كاف
للنقض قال الامام الحاصل بان الاشتراك في اللازم او العارض كما يكون للمتماثلات يكون ايضا للمختلفات فلم يكن الاستدلال
به على تنافي الملزومات او المعروضات ولا على توافقها فمرجع هذا الشكل الى ان الاوسط حاصل لاحد الطرفين غير حاصل
للاخر فوجب تباين الطرفين ثم الاختلاف ان كان في اللوازم دل على تباين الملزومات وان كان في العوارض فلا يدل على
اختلاف المعروضات ولما كان الجهات المطلقة والممكنة من قبيل العوارض لا جرم كانت الاقيسة المركبة منها غير منتجة
قوله واما الافتراض فبان نعين البعض من ج انما قال نعين لان بعض ج في الجرسة غير معين فاذا اردنا الافتراض عينا
تلك الافراد التي هي ج ولنسميها د فلهذا صارت محمولة على د حملا كليا قوله ليس سالف قياس على الحقيقة
فان د هو اسم الافراد التي عبر عنها بعض ج وبعض ج اسمان مترادفان لشئ واحد فقولنا بعض ج د معناه ان معنى
بعض ج هو معنى د وليس هذا كقولنا الانسان بشر لان معناه ان ما صدق عليه الانسان بشر ففيه حمل الا انه
غير مفيد وليس فيما نحن بصدده حمل اصلا فلا حاجة الى تاليف قياس آخر بل يكفي ان نقال اذا صدق لا شئ من د
آ ود بعض ج فليس بعض ج آ فقد ظهر من هذا انه لا حاجة في كل افتراض الى تركيب قياس فانه لما عين الموضوع صارت
القضية الاولى كلية فلو لم يتالف قياس من الشكل الاول لم تتم النتيجة كلية وكان تاليف القياس من الاول لظهور
حرية النتيجة قوله كما مر ذكره في الشكل الاول من ان لا قياس في الشكل الاول من الصغرى الضرورية والكبرى المشروطة
الخاصة او العرفية الخاصة فنقول ههنا اذا صدق كل ج ب بالضرورة الاحكامية ولا شئ من آ ب مادام آ لا دائما صدق لا شئ
من ج آ بالامكان والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض ج آ بالضرورة لكنه مناقض للكبرى لان الكبرى تقتضي ان كل ذات
يتصف بآ فاتصافه بآ لا يكون دائما ونقيض النتيجة يقتضي ان بعض الذات اتصافه بآ ضروري فتنافيان قوله والاظهر
الخلف اي الاظهر بين الاظهار ان يكون في الكتاب لفظ الخلف لا الافتراض على ما هو في بعض النسخ لان الافتراض لا يجي
الا اذا كانت الصغرى جزئية ومع ذلك يستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة الكبرى اذا
لم تكن سالبة مطلقة فاما ان تكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة فقوله وان لم تكن الكبرى سالبة يتناول
الاقسام الثلثة لكن لما كان الايجاب والسلب في الامكان الحقيقي يتلازمان لم يعتبر قسمة الممكنة الى موجبة والسالبة و
قال او بل موجبة لان حكم ايجاب الامكان يغني عن حكم سلبه قوله فلذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول فالواجب بيان العقم ايراد صورة النقض كما يجي قوله وزعم صاحب البصاير لما زعم ان السالبة
العرفية الخاصة ينعكس كنفسها بنى على مذهبه وقال الصغرى السالبة العرفية الخاصة مع الكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية
لانه اذا عكس الصغرى وجعلت كبرى والممكنة صغرى حصل قياس من الشكل الاول ينتج ممكنة خاصة سالبة وهي تستلزم
موجبة منعكسة الى ممكنة عامة جزئية وهي نتيجة القياس وقال الصغرى السالبة العرفية العامة مع الممكنة لا ينتج لان
السالبة العرفية يحتمل الضرورة واللاضرورة فان كانت ضرورية صدق في عكسها سالبة ضرورية وهي مع الممكنة في الشكل
الاول ينتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلية يناقض الموجبة الجزئية الممكنة وان كانت لا ضرورية انعكست
كنفسها بناء على مذهبه وح تصدق النتيجة ممكنة موجبة فيكون النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة ممكنة فيكون النتيجة محتملة
للطرفين اي الايجاب والسلب فلا ينتج اصلا وتبين فساد كلامه بصورة النقض بعدما مر من عدم انعكاس العرفية الخاصة

الخاصة كنفسها قوله فقد قيل ان المقدمتين في الشكل الثاني اذا كان احدهما مطلقة حينية والاخرى عرفية والحينية هي التي حكم فيها
في بعض اوقات وصف الموضوع والعرفية هي التي حكم فيها في جميع اوقات وصف الموضوع فاما ان يكون الحينية مقيدة باللادوام
او لا فان لم يقيد باللادوام سقوط للانتاج الاختلاف في الكيف وان قيدت باللادوام ينتج سواء اختلفتا في الكيف اولا
لوجوب تباين الوصفين اي وصف الاصغر ووصف الاكبر شرط ان يكون الكبرى هي العرفية مثاله ان نقدر كون الكتاب
جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن وصف الكتابة في بعض اوقات جلوسهم فح يصدق لا شئ من الجالسين بمتحرك
اليد في بعض اوقات كونه جالسا وكل كاتب متحرك اليد ما دام كاتبا ينتج لا شئ من الجالس بكاتب في بعض اوقات كونه جالسا
واما قوله في جميع اوقات جلوسه فيقتضي ان يكون النتيجة عرفية وهو بنا في قوله فيما قيل ان النتيجة مطلقة وضعيفة من ان الدليل
لا يساعد عليه واذا قلبت المقدمتان لا ينتج لا شئ من الكاتب بجالس في بعض اوقات كونه كاتبا لانا فرضنا كون الكتاب
جالسين في جميع اوقات كتابتهم فالعرفية في هذا الاختلاط اما ان تكون كبرى او صغرى فان كانت كبرى فالحينية اما ان تكون موجبة
او سالبة وايا ما كان انتج القياس حينية سالبة اما اذا كانت الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابت للاصغر
في بعض اوقات وصفه وفي الكبرى العرفية بان وصف الاوسط مناف لوصف الاكبر فلما كان وصف الاصغر مجتمعا مع وصف الاوسط
في بعض الاوقات والمجتمع مع احد المتنافيين يجب خلوه عن المنافي الاخر في ذلك الوقت يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر
في ذلك الوقت وهو مفهوم السالبة الحينية واليه اشار بقوله وبيان ذلك ان الوصف الذي يجتمع مع ما ينافي وصفا اخر فانه قد يخلو
عن ذلك الوصف الاخر مثاله بان يجعل السالبة الحينية في المثال المذكور موجبة معدولة فنقول كل جالس هو لا متحرك اليد في بعض اوقات
جلوسه ولا شئ من الكاتب لا متحرك اليد في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس
الذي يجتمع مع عدم حركة اليد المنافي لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة وان كانت الحينية سالبة فلان الحكم في الكبرى بان
وصف الاوسط لازم لوصف الاكبر وفي الصغرى بان وصف الاصغر خال عن اللازم في بعض الاوقات والخلو عن اللازم يوجب الخلو عن
الملزوم واليه الاشارة بقوله الوصف يخلو الذي قد يخلو عما يلزم وصفا اخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف كما في المثال المذكور وصف الجلوس
الذي يخلو عن حركة اليد التي يلزم وصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة وانت خبير بان هذا انما يتم لو كانت الكبرى مشتملة على
الضرورة لكن لما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه او لعله لا يفرق بين الدوام والضرورة لعدم انفكاك احدهما عن الاخر واما اذا كانت العرفية
الصغرى فلم ينتج القياس اما اذا كانت موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاصغر ملزوم لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف
الاوسط خال عن وصف الاكبر في بعض الاوقات وخلو اللازم عن شئ لا يوجب خلو الملزوم عنه لجواز استلزام لذلك الشئ مع جواز انفكاك
اللازم الاول عنه كما في المثال المذكور المقلوب الكتابة ملزومة لحركة اليد وهي قد تخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة لوصف
الجلوس ايضا واما اذا كانت سالبة فلان الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط
يجتمع مع وصف الاكبر في بعض الاوقات ولا يلزم منه خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر اصلا لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماعه
مع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال المعدول المقلوب وصف الكتابة الذي ينافي عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس فان قلت
وصف الاكبر مجتمع مع وصف الاوسط في بعض الاوقات ووصف الاوسط مناف لوصف الاصغر والمجتمع مع احد المتنافيين يجب
خلوه عن المنافي الاخر في ذلك الوقت فوصف الاكبر يخلو عن وصف الاكبر في بعض الاوقات وهو مفهوم السالبة الحينية فنقول
المطلوب خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر وهو ليس بلازم واللازم خلو وصف الاكبر عن وصف الاصغر وهو غير مطلوب بل هو
عكس المطلوب والحينية السالبة لا تنعكس كنفسها وعلى عدم انتاج هذين الاختلاطين نبه بقوله واما الذي يستلزم الى قوله
فليس كذلك اي لا يلزم ان يخلو عن ذلك الوصف الاخر في شئ من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكره بيان لجميع اختلاطات الحينية مع العرفية
انتاجا وعقما هذا اذا اختلفتا في الكيف واما اذا اتفقتا والحينية مقيدة باللادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضا اما اذا
كانتا موجبتين فلان الاوسط وان كان ثابتا للاصغر في بعض اوقات وصف الاصغر مسلوب عنه بالاطلاق فهو لا يخلو عن الوسط

اللازم للاكبر فيلزم الخلو عن الاكبر لكن بالاطلاق العام لا الوصفي واما اذا كانتا سالبتين فلان الاوسط ثابت للاصغر بالاطلاق
وان كان مسلوبا عنه في بعض اوقات الوصف وهو مناف لوصف الاكبر والجمع مع احد المتنافيين في الجملة خال عن المنافي الاخر في
الجملة فقوله فيما من فرق احتلفتا او اتفقتا فانهما سيان مطلقة ووصفيه لوجوب تباين الوصفين ليس بصحيح لا يقال
العرفيه اذا كانت مقيدة باللادوام ينتج ايضا السالبه المطلقه في صورة الاتفاق فانه وان لم يصدق ان الاصغر ليس بالاكبر بالاطلاق
صدق الاكبر دايما فيكون اوسط دايما لدوام وصف الاوسط بدوام وصف الاكبر لكنه لا دايما فيكون الاصغر اوسط دايما
ولا دايما وانه محال وبالجمله لو لم يصدق السالبه المطلقه انعقد قياس في الشكل الاول عن الصغرى الدايمه والكبرى العرفيه اللادايمه
وهو محال فلا وجه لتخصيص الحينيه بالتقييد لانا نقول القياس انما يكون منتجا لو كان لكل واحد من مقدمتيه دخل
في الانتاج لكن النتيجه هنا يحصل بمجرد الكبرى لا من المقدمتين فلا قياسيه ولا انتاج قوله وقوع المشروط بالوصف
في الكبرى القياس اذا كانت المشروطه كبرى انتجت اما اذا كانت سالبه فلان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بالاوسط
وهو مناف للاكبر واذا امكن اتصاف الشي باحد المتنافيين امكن سلب المنافي الاخر عنه فيمكن سلب الاكبر عن الاصغر واما اذا كانت
موجبه فلان الاوسط لازم للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر وامكان زوال اللازم ملزوم لامكان زوال الملزوم فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر
وان كانت المشروطه صغرى لم ينتج اما الموجبه فلان وصف الاصغر ملزوم للاوسط وهو ممكن الزوال عن الاكبر وامكان زوال اللازم عن
الشي وان استلزم امكان زوال الملزوم عنه الا ان الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امكان زوال الاكبر عن وصف الاصغر ولا يلزم منه
امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر واما السالبه فلان وصف الاصغر مناف للاوسط وهو ممكن الاجتماع مع الاكبر وامكان اجتماع احد
المتنافيين مع الشي يقتضي امكان عدم اجتماع الاخر معه لكن المنافي هو وصف الاصغر والمنافاة مع الوصف لا يستلزم المنافاة
مع الذات وتتبع الامثله المذكوره يتبين جميع ما ذكرنا قوله والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق
المراد من هذا ما صرح به وهو ان احدى المقدمتين ممكنه والاخرى ضروريه بحسب الوصف من حيث انها ضروريه تباين الامكان
واما قوله وبازاء المطلق ما يكون فهو تمثيل اي يشترط في خلط الممكن بالمشروط الوصفي ان يكون بازاء الممكن الضروري بحسب الوصف
كما يشترط في خلط المطلق بالوصفي ان يكون بازاء المطلق الدايم بحسب الوصف والا فالبحث واقع في شروط خلط الممكن بالمطلق
وقوله فانه يمكن اجتماع الممكن والعرفي دليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضروره والامكان فانهما لو اختلفتا بالامكان والدوام
لم يلزم تباين الطرفين لجواز ان يكون المحمول ثابتا للشي بالامكان ومسلوبا عنه دايما بحسب الوصف فيحصل الاختلاط منهما من ممكن
وعرفي ولا ينتج مباينة الشي لنفسه كقولنا الزنجي ابيض بالامكان ولا شي من الزنجي بابيض ما دام زنجيا ولا ينتج الزنجي
ليس بزنجي بالامكان قوله اذا كان على هذه الصوره لا فايدة لهذا القيد لان الضروريه ينتج مع جميع القضايا سواء
كانت موجبه او سالبه صغرى او كبرى ما خلف واختلاط الضروريه مع غير الضروريه ينتج اتفقتا في الكيف او اختلفتا لان الاوسط
منسوب الى احد طرفي النتيجه بالضروره والى الاخر لا بالضروره فيكون بين الطرفين مباينه فيصدق السلب فانه اذا كان ج ب لا بالضروره
او آ ب بالضروره لم يكن ج داخلا في آ والا لكان ج ب بالضروره هذا خلف وكذا اذا سلب ب عن ج لا بالضروره وعن آ بالضروره
لا يكون ج داخلا في آ والا لكان ج ليس ب بالضروره هذا خلف لا يقال اذا لم يكن ج داخلا في آ و آ بالفعل يصدق ان ج
ليس آ دايما فالنتيجه سالبه دايمه لا ضروريه لانا نقول النتيجه سالبه ضروريه فانه لو لم تصدق صدقت موجبه ممكنه مع الكبرى
على هيئة الشكل الاول وينتج ما ينافي الصغرى ولا يخفى عليه ان هذا يطرد فيما اذا كان احدى المقدمتين دايمه والاخرى لا دايمه
فلهذا قال يصير الضروب المنتجه من هذا الاختلاط وما يجري مجراه اي الدوام واللادوام ثمانيه لانه سقط في هذه الاختلاطات
شرط الاختلاف في الكيفية فلم يبق شرط الا كليه الكبرى ويسقط باعتباره من الضروب الممكنه الانعقاد ثمانيه فيبقى ثمانيه
منتجه وهذه زيادة قياسات غفل عنها الجمهور واعلم ان هذه القياسات انما انتجت بواسطة اللاضروره في احدى المقدمتين
ولا مدخل لايجابها وسلبها في الانتاج واللاضروره ممكنه عامه فرجع القياس الى اختلاط الضروريه الممكنه المخالفه لها في الكيف

الكيف هذه القياسات مما غفل عنها الجمهور بل داخله فيما ضبطوه قوله لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان لما كان الاصغر
والاوسط في هذا الشكل محمولين على شي واحد وهو الاوسط فقد التقيا فيه وذلك يقتضي حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدهما
ان يثبت الاصغر لكل الاوسط او لبعضه حتى يكون حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانه لو كان مسلوبا عنه
كان مباينا له فلا يعلم ان حكمه حكم الاوسط بالاكبر اولا والثاني كليه احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لم يلزم تلاقيهما في الوسط قوله
ان المتصلات قد يتالف منها اشكال ثلثه لانه لا بد من اشتراكهما في جزو وهو الاوسط فاما ان يكون تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى
وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما فيهما وهو الشكل الثالث والشرايط المعتبرة في
كل شكل كما في الحمليات قوله في الاقتراني والثانيه قد يكون اذا كان آ ب ج د لما كان اللزوم الجزئي هي التي اللزوم فيها على بعض
الاوضاع والاحوال فاذا اعتبر الحال التي فيها آ ب وليس ج د تصدق قضيتان كليتان احدهما ليس البتة اذا كان ج د ط ح د والثانيه
كلما كان ج ط ف آ ب وينعكس الى قولنا قد يكون اذا كان آ ب ج ط وهذا انما يتم لو كان التضييق لوضع معين وانما كانتا كذلك لو كان
الوضع والحال في الشرطيه الجزئيه ملزوما لمقدمها وتاليها لزوما كليا وفيه ما فيه قوله واللزوميات اللفظيه جواب سوال وهو ان
الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو اكمل القياسات الشرطيه ليس بمنتج لانها تصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا
وكلما كان عددا كان زوجا والنتيجه كلما كان الاثنان فردا كان زوجا وهي كاذبه والجواب ان الصغرى كاذبه في نفسها صادقه بحسب
الالتزام فالنتيجه الزاميه قوله واعترض على القول بانتاج هذا الضرب وهي الشرطيه الالزاميه التي مقدمها غير واقع والاعتراض من الفاضل
واجاب بان الشرط في الانتاج صدق المقدمتين لا اتفاق صدق الكبرى على تقدير مقدم الصغرى بحيث صدق المقدمتين كان صدق
النتيجه لازما قوله في قياس المساواة بيانه لما كان قياس المساواة على هيئه مخالفه للقياس اذ لا شركه فيه في تمام الوسط حيث
موضوع المقدمه الثانيه جزو محمول الاولى وذكر الشيخ انه سقط منه مقدمه وهي ان مساوي المساوي مساوي ولا بد ان يكون هذه
المقدمه بحيث اذا انتظمت مع مقدمتي القياس يصير على هيئة القياس اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه المقدمه الساقطه
مع المقدمتين بحيث يكون على هيئة القياس والاولى ان يوجه على صورة قياسين كما يقال ج مساو لب وكل مساو لب فهو مساوي لمساوي
آ لان ب مساو لآ ينتج ج مساو لمساوي آ وكل مساوي المساوي لآ مساو لآ ينتج ج مساو لآ واما التوجيه على صورة قياس
واحد فهو موقوف على جعل لفظين متخالفين بحسب المفهوم كاسمين مترادفين وليس بجيد قال الامام في هذا القياس نوع اشكال
وهو انه اذا كان ج مساو لب وب ايضا مساو لد وهو مساوي المساوي مساو يلزم ان يكون ج مساويا بالنفي وهو ج لان
المساواة تعد المغايرة ويمكن ان يجاب عنه بان المغايرة بحسب الاعتبار كافيه قوله في الاستثنائي ولم يجز ان يكون مقدمه لعينها
لانه ان كان عين النتيجه مذكورة في القياس كان مصادرة وان كان نقيضها ينافي الانتاج والمنفصله الحقيقيه اما ان يكون ذات جزئين
او اكثر فان كان ذات جزئين فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر فلهما نتايج اربعه
كل منها اربعة حمليه وان كانت ذات اجزاء مثل العدد اما زايد واما ناقص واما مساو فاستثناء نقيض جزو واحد ينتج منفصله من
اعيان الباقيه واستثناء عين جزو انتج نقيض البواقي وذلك يحتمل وجهين الاول منفصله سالبه من البواقي لقولنا فليس اما زايدا
واما ناقصا الثاني حمليات يشتمل كل واحد منها على رفع جزو من البواقي لقولنا فليس زايدا ولا ناقصا قوله وقد يقابل المستقيم
اشارة الى الفرق بين الخلف والمستقيم وذلك من وجوه الاول ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اول الامر والخلف لا يتوجه
الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه والثاني ان المستقيم يتالف من مقدمات مناسبه للمطلوب والخلف يشتمل
على ما يناقض المطلوب والثالث ان مقدمات المستقيم يجب ان يكون مسلمة في نفسها بخلاف الخلف والرابع ان المطلوب غير
موضوع في المستقيم اولا حتى يتم تاليفه ويحصل واما الخلف فان المطلوب فيه يوضع اولا ويوضع نقيضه قوله وهذا منشا
الشكوك مثل ما يقال الخلف يفيد نتايج مختلفه فيكون باطلا مثلا اذا اريد عكس السالبه العرفيه عرفيه بالخلف فكما انه يدل على
ان العكس عرفيه كذلك يدل على انه مطلق او ممكن واجاب بان الدليل اذا دل على اثبات المطلوب فلا شك انه يدل ايضا على

على اثبات ما هو اعم منه وذلك غير قادح في دلالته على المطلوب قوله واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك لما كان
رجوع القياس المستقيم الى الخلف بان ناخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم ونضمه الى احدى مقدمتي القياس المستقيم
لينتج نقيض المقدمة الاخرى فرجوع قياس الخلف على خلاف ذلك لكن بهذه الطريقة بعينها بان ناخذ نقيض نتيجة قياس الخلف
ونضمه الى احدى مقدمتي قياس الخلف حتى ينتج نقيض مقدمته الاخرى من قياس الخلف مثلا القياس ليس كل ج د وكل ب د
فليس كل ج ب من رابع الثاني والا لصدق كل ج ب وكل ب د ينتج كل ج د وهو نقيض ليس كل ج د هذا رد القياس
المستقيم الى الخلف فكذا نعمل في رد قياس الخلف الى المستقيم بان ناخذ نقيض نتيجته وهو ليس كل ج د ونضمه الى كل ب د ينتج
ليس كل ج ب وهو نقيض صغرى قياس الخلف ولما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين والاول منهما هو الاقتراني
من متصل وحملية منتجة حتى ينتج متصلة تاليها هو النتيجة المحالة فاذا اخذنا نقيض تالي هذه المتصلة وضممناه الى الحملية انتج
المطلوب الاول وهو رد الخلف الى المستقيم بملاحظة الحال فيما ينعقد من تالي نتيجة اول القياسين ومن الحملية المتسلمة قوله
القياسات البراهين هو لفظ من المقدمات الواجبة قبولها قد ورد في التعليم الاول ان مقدمات البرهان ضرورية و
نتايجها ضرورية ففهم قوم من ذلك انها يجب ان يكون ضرورية مقابلة للامكان فرد الشيخ عليهم بان المراد ان مقدماتها
يقينية واجبة قبولها سواء كانت حملية او ممكنة ونتايجها ايضا واجب قبولها قوله فليس الاعتبار بما قالوا بذلك اي ليس
الاعتبار بما قالوا ولا هو منقول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس فهو قول مبتدع قوله وبث ذكرها في ذلك اي شاذكر
الاقيسة السوفسطائية الاقيسة الممتحنة المجربة في استعمال المشبهات قوله ومن يقسمها بحسبها الى خمسة اصناف حاصله
ان القياس اما ان يفيد التخييل وهو الشعر او يفيد التصديق فاما ان يكون غير جازم وهو الخطابة او يكون جازما فاما ان يعتبر
كونه حقا اولا فان اعتبر كونه حقا فاما ان يكون حقا فهو البرهان وان لم يكن حقا فهو المسفسطة وان لم يعتبر كونه حقا بل يعتبر
فيه عموم الاعتراف فاما ان يكون كذلك وهو الجدل او لا يكون كذلك وهو الشغب والسفسطة والمشغبة تحت المغالطة وهذا التقسيم
منتشر لانه لم يلزم من عدم اعتبار الحقية اعتبار عموم الاعتراف فان من الجايز ان لا يعتبر الحقية ولا عموم الاعتراف والاظهر
ان يقال القياس اما ان يفيد التصديق او غيره فان افاد التصديق فان افاد يقينا فهو البرهان وان اوقع ظنا فهو
الخطابة والا فان اشتمل على عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان البرهان لما كان مفيدا لليقين
وجب ان يكون مادته اليقينيات وهي القضايا الواجب قبولها سواء كانت ضرورية او ممكنة ووجب ايضا ان يكون صورته
يقينية الانتاج فلا يكون البرهان الا قياسا لان الاستقراء والتمثيل ليس يقيني الانتاج وغايته اي علته الغائية وغرضه
انتاج اليقينيات ولما كان مادة الجدل اما مسلمات اي المشهورات لانها مسلمة بحسب الشهرة واما متسلمات فصورته
ايضا لا بد ان ينتج بحسب الشهرة او التسليم وغاية سعي المجيب اي غرضه ان لا يلزم كما ان غرض السايل ان يلزم مقدمات
البرهان والجدل يستلزم المطلوب اما البرهان فبحسب نفس الامر واما الجدل فبحسب التسليم ومقدمات الخطابة ليست
يستلزم المطلوب بل توقع الظن بالمطلوب ولولا استلزام الجدل المطلوب لم يحصل به الالزام فلا بد ان يكون على
منهج القياس واما الاستقراء فهو لا يستلزم المطلوب بل الظن به فان سلم استلزامه للمطلوب دخل في الجدل لكنه يشترك
في هذا التمثيل ففيه تامل قوله والوزن ايضا يفيد رواجا لانه ايضا محاكاة لان النظم الموزون يشابه الملكة في السلاسة
والعوارض اللطافة والدرر المنظومة في السلك واعلم ان جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخيلة صغريات لكبريات كلية
يدل الصغريات عليها مثلا الشوق في صفات المحبوب ضوى لقولنا وكل من هذا شانه يجب ان يحب ويفتتن به حتى ينتج
ان هذا من شانه ان يحب ويفتتن به ولا شك انه يفيد الانبساط له والميلان اليه فقد ظهر معنى القياسات الشعرية
على ما مثل به الشيخ في الشفاء قوله ولغير المحصلين طايفة يعتبرون في تقسيم الصناعة الى الخمس الوجوب والامكان
وطايفة يعتبرون الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال مقدمات الصناعة اما ان يكون واجبة او ممكنة او ممتنعة فان

الى م

ضرورية

فان كانت واجبة فالمولف منها البرهان وان كانت ممتنعة فهو الشعر وان كانت ممكنة فاما ان يكون ممكنا اكثرية او متساوية
او اقلية فان كانت ممكنات اكثرية فهو الجدل وان كانت ممكنات متساوية الطرفين فهو الخطابة وان كانت اقلية الوجود
على انه يوهم انها اكثرية الوجود حتى يكون شبيهة بمبادي الجدل او واجبة حتى يشابه مبادي البرهان فهو مغالطة اما مشاغبة
في مقابلة الجدل او سفسطة في مقابلة البرهان واما الثاني فبان يقال المقدمات اما صادقة او كاذبة او فيها صدق وكذب
وما فيها صدق وكذب اما ان يكون الصدق فيه غالبا او مساويا او مغلوبا على قياس ما مر في الاول فالمغالطة من مقدمات تغلب
فيها الكذب على انه يوهم انها صادق وهي مبادي البرهان او تغلب فيها الصدق وهي مبادي الجدل قوله والمشبه بالمظنونات
والمخيلات غير معتبرة قد علمت ان الصناعات خمس وان مبادي البرهان اليقينيات ومبادي الجدل المشهورات ومبادي
الخطابة المظنونات ومبادي الشعر المخيلات ثم ان المغالطة تعتبر المشابهة باليقينيات في السفسطة وبالمشهورات في
المشاغبة ولم تعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات للتيقن بها مبادي الخطابة والشعر لان القضايا المشابهة بالمظنونات
والمخيلات ان افادت ظنا او تخييلا فهي هي والا لم يكن معتدا بها ثم ان منفعة البرهان والسفسطة عامة يعم جميع الناس لان علم
البرهان والسفسطة انتفع بها اما بالبرهان فبالاستعمال واما السفسطة فللاحتراز عنه وانما لم يورد المغالطة لان المشاغبة
منها لا يعم كل انسان بل انما هي بحسب المشاركة في المدينة واما منافع الجدل والخطابة فانها تختص بالبعض لان الجدل لالزام الغير
واقحامه وهو لا يتم الا بالاجتماع مع الغير وكذا الخطابة لاقناع الغير والشعر لتخييله فيكون كل منهما بحسب الغير والتمدن بخلاف
البرهان فانه لتحصيل الحق لنفسه ولا دخل للغير والاجتماع فيه وكذا السفسطة للاحتراز عنها لا الاحتراز غير عنها فالانتفاع
بها لا يتوقف على مشاركة وتمدن وقوله والقياسات المغالطية من المولفة استيناف كلام في القياسات المغالطية والاول
الحاقها بما قبله والمغالطيات الى قوله والا فلا اعتبار بها ثم تقرير مذهب الغير المحصلين ثم توجيه الاقتصار على البرهان والسفسطة
قوله كان المطالب الحاصل ان المطالب في العلوم اما ضرورية او ممكنة او وجودية غير ضرورية اما المثال فظ واما
مثال الوجودية فاتصالات الكواكب وانفصالاتها فانها لا تدوم ما دامت الكواكب ثم ان لكل قسم من المطالب مواد
مخصوصة منتجة فالمبرهن يستنتج الضروري من الضروري وغير الضروري وتقرير جواب السوال ان العلم بثبوت الاوسط
للاصغر هو الذي يفيد العلم بضرورة ثبوت الحكم الاكبر للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاصغر للاوسط ضروريا جاز ان لا يثبت
الاوسط للاصغر فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر موقوف على ثبوته له في نفس الامر واذا زال العلم
بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة الضرورية فلا يكون العلم بالنتيجة يقينيا لان اليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت مثلا
في القياس المذكور العلم بثبوت الضحك للانسان انما يكون اذا ثبت الضحك للانسان لكن الضحك لم يثبت للانسان دايما
فيزول العلم بثبوته له عند زوال الضحك فيزول اليقين بالنتيجة لزوال سببه فقولكم ان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك
كاذب اي مجهول فلا يكون هذا الاقتران مفيدا اليقين بالنتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل انسان لا يكون من الحس بل من
العقل ولا يحكم به يقينا ما لم يعلم علته فلا يكون من مقدمات البرهان لان مقدمات البرهان يقينية والضحك باعتبار علته
ضروري الثبوت للانسان فما استفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية وفيها نظر من وجهين الاول انه لو كان ما ذكر صحيحا
لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورية سواء يستنتج الضروري او غيره اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة
على العلم بالمقدمتين فلو كان احديهما غير ضرورية جاز زوالها فيزول العلم بها فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقينيا واما
الثاني فلان كل مقدمة لا يحصل اليقين بها ما لم يعلم سببها فيكون ضرورية باعتبار سببها الوجه الثاني ان العلم بالنتيجة لا
يلزم زواله عند زوال العلم بالمقدمتين لان العلم بالمقدمتين معد للعلم بالنتيجة وانتفاء المعد لا يستلزم انتفاء ما هو معد له
واعتبار السبب مع المقدمة لا يستدعي ضروريتها وانما يكون ضرورية لو كان السبب دايما ودوام سبب المطلق غير
لازم والاولى في الجواب ان يقال المراد بذلك ليس ان القياس المنتج للضروري يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية

اولا وكذلك القياس المنتج لغير الضروري يجب ان يكون فيه غير ضروري سوا كان جميع مقدماته غير ضرورية اولا قوله
وهذه ضرورة اخرى وهي وجوب الصدق فالمراد ان يكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق سوا كانت ضرورية
في نفسها او ممكنة واياها عنى بقوله وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول لانها يثبت في القضايا الممكنة
وهي من المقدمات البرهان قوله في كتب البرهان المراد بالضروري في كتاب القياس الضرورة الذاتية وفي كتاب البرهان
ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع ضرورية ما دام وصف الموضوع ويجب ان يكون محمولات
مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها على احد الوجهين المذكورين في اول الكتاب وسوا ان يكون مقومة للموضوع او لاحقة
له في جوهره فتقدير قوله وقد يستعمل في مقدمات البرهان للتحقيق لا للتعليل قوله فان العرض لا يفيد العلم بما لا يناسبه
يعني الاعراض الغريبة لا يفيد العلم بالاعراض الذاتية التي هي محمولات مسايل العلوم وتقام عليها البراهين فكما ان النتايج
هي اثبات الاعراض الذاتية فلا بد من استعمال في المقدمات لتكون مناسبة للنتايج قوله وذلك لان المحمول على شي بحسب
جوهره هو المحمول هذا بيان لعدم الاقتصار في المقدمات الضرورية على الضروري بحسب الذات وذلك لان محمولات مقدمات
البرهان هي المناسبة لموضوعاتها والمحمول المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع والمحمول بحسب جوهر الموضوع ربما يزول
بزوال الموضوع وربما لا يزول والمشروط بكون الموضوع على ما وضع اي الضرورة ما دام وصف الموضوع يشمل المحمول الزايل
وغير الزايل لان ما ثبت في جميع اوقات وصف الموضوع يجوز ان يثبت في اوقات اخر وهي اوقات عدم وصف الموضوع
بخلاف الضروري الذاتي فان الضرورة اذا كانت ناشية من ذات الموضوع فاذا عدمت الذات عدم الضرورة فلا بد من اخذ
الضروري بالتفسير الاعم ليتناول الضروري بالذات وبحسب الوصف قوله وكونه اوليا مندرج هذا مستفاد من الشرط
الثالث فانه اذا كان محمولات المقدمات ذاتيات او اعراضا ذاتية فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص وانما قال على
بعض الوجوه لان الاعراض الذاتية لا يجب ان يكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات ضرورية واعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية
على بعض الوجوه قوله واجيب عن الاول حاصل هذا الجواب ان الماهية اذا كانت متصورة بكنه حقيقتها لا يطلب
ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان واما اذا كانت متصورة بعارض من عوارضها فجايز لان الذاتيات ليست ذاتية للعارض
المعلوم بل للمعروض المجهول والجواب عن الثاني ان ثبوت الذاتي للماهية ليس بمطلوب واما لميته ثبوته فيمكن ان يكون
مطلوبة فانا اذا علمنا ان الانسان جسم فربما لا يعلم اللمية في حمل الجسم عليه فيجعل فيه الحيوان وسطا قوله ولكل علم
مبادي ومسايل لكل علم موضوع ومبادي ومسايل ووجه الحصر ان ما يتعلق بالعلم ان كان ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
فهو الموضوع وان لم يكن فان كان مقصودا بالذات في ذلك العلم فهو المبادي المسايل والا فهو المبادي ثم الشارح عرف
المبادي بالاشياء التي يبتنى عليها اي يتوقف مسايل العلم عليها وفيه نظر لان الاصول الموضوعة يكون البرهان
عليها في علم اخر مع ان مسايل العلم يتوقف على ذلك البرهان ايضا اذ معرفة الاصول الموضوعة لما توقفت على ذلك البرهان
فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك البرهان قطعا فالاولى ان يقال كما ذكره الشيخ المبادي اما تصورات وهي الحدود او
تصديقات وهي المقدمات التي يؤلف منها قياسات ذلك العلم اي مقدمات التي ذكرت في تلك القياسات بالفعل اما براهين
تلك المقدمات فليس من مبادي ذلك العلم والا لزم ان يكون علم جزء علم اخر ويكون احد العلمين مختلطا بالاخر وكان الشيخ اشار
اليه بقوله وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم اخر قوله والعلم الخاص الذي يكون على احد هذين الوجهين تحت
العلم العام لكنه لا يكون جزوا منه لقايل ان يقول المطلق يكون جزوا من المقيد فلا بد ان يكون العلم الخاص على الوجه الاول
جزوا له اذا كان العام جنسا والجواب ان المطلق تمام ماهية المقيد لا جزوه لان القيد خارج عن الماهية قوله فاذن
علم المناظر داخل بالمعنى الثاني اي بمعنى العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط المتصل بالبصر تحت المعنى الاول وهو
العلم الباحث عن الخطوط في سطح مخروط وما يوجد اخل تحت الهندسة فيكون المعنى الاول اولى بالدخول تحت الهندسة ولا نسب

والانسب بما في الكتاب ان يقال قد احتيج في المناظر لكون موضوعه نوعا من موضوع الهندسة وكونه متخصصا بقيد وهو الاتصال بالبصر
واذا كان احد هذين الوجهين يجعل العلم تحت فعند اجتماعهما كان اولى قوله اما ان يوضع احدهما معا ذنا لاعراض ذاتية اي
يكون موضوع احد العلمين معا ذنا لاعراض خاصة بموضوع الاخر كموضوع الموسيقي والحساب فان موضوع الموسيقي النغم من حيث يعرض
لها نسب عددية مقتضية للتاليف والنغم من الكيفيات المسموعة فلولا تلك الحيثية كان جزوا من الطبيعي لكن النسب العددية
اعراض خاصة بالعدد الذي هو موضوع علم الحساب فيكون الموسيقي تحت علم الحساب مع تباين موضوعاتهما وذلك لان النغم اذا بحث
فيها عن النسب العددية فلا بد ان يعتبر الى فيها ضرب من التعدد وكانها فرضت عددا مخصوصا فيندرج بهذا الاعتبار تحت العدد
الذي هو موضوع الحساب والحاصل ان العلوم اما متداخلة او متناسبة او متباينة وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها
وتناسبهما وتباينهما فان كانت موضوعاتها متداخلة اي يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الاخر او موضوع احدهما من حيث
يقارن اعراضا خاصة بموضوع الاخر سميت العلوم متداخلة وسمي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام وان لم يكن الموضوعات متداخلة
فان كانت واحدة لكن يتعدد بالاعتبار او كانت اشياء لكنها تشترك في البحث او يندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة والا
متباينة قوله واصح الروايات ما اوردنا حيث قال في عنوان الفصل الاول القول في المقدمات العلوم وموضوعاتها وفي
الفصل الثاني في نقل البرهان وتناسب العلوم قوله وانما النقل بهذا المعنى الثاني احق منه لان البراهين في المعنى الثاني صارت
بهذا النقل جزوا من العلم المنقول اليه بخلاف المعنى الاول قوله وليكن الحد الاصغر محموما ترتيب القياس ان يقال هذا المحموم به
حمى غب وكل من به حمى غب فله قشعريرة غارزة ناخسة فالاستدلال بحمى الغب التي هي علة القشعريرة عليها وانما استدل
بالقشعريرة على كون الحمى غبا كان برهان ان ونظر الشارح على هذا المثال وارد قوله والدليل يشارك برهان لم في الحدود
انما خصصت هذه المشاركة بالدليل لان الاستدلال في غير الدليل يجوز ان يكون من احد المعلولين على المعلول الاخر ونحوه ولم
يتصور فيه برهان لم فلا يتصور المشاركة الا حيث يكون علة ومعلول حتى ان كان الاوسط المعلول كان دليلا وان كان العلة كان
برهان لم بل يمكن برهان لم اذا بدل فيه الوسط بالاكبر يصير برهان ان ودليلا قوله والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب
في العقل مستندا الى سببه في الوجود سبب التصديق بالنتيجة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنتيجة في نفس الامر لم يفد اليقين لان
المسبب ما لم يجب لم يوجد ووجوبه لا يكون الا من جهة وجود السبب وليس بواجب من اية جهة فرضت غيرها فما لم يعلم وجوبه من جهة
سببه لم يعلم وجوده فتيقن وجود النتيجة انما يكون من تيقن وجود سببها فان فرضنا تيقنها من جهة تيقن سبب عقلي فلا بد
ان يكون تيقنه من تيقن السبب الذي هو في نفس الامر والا لم يحصل اليقين قوله فالاوسط علة في برهان لم للثاني
دون الاول يعني ليس من شرط برهان لم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر
فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي والحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة لوجود
الجسمية مطلقا ونزيده بيانا ان الاوسط ربما يكون معلولا للاكبر ومع ذلك يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة
يتحرك اليها النار وكل ما يتحرك اليها النار توجد فيها النار فوجود النار اكبر وحركة النار اوسط وهي علة لوجود النار في الخشبة
مع انها معلول النار قوله تفسير هذا المطلب اي مطلب ما بحسب الاسم فسره بما يدل عليه الاسم لتميزه عن قسيمه وهو
مطلب ما بحسب الحقيقة وتقرير الكلام ان مطلب ما بحسب الاسم يتقدم على مطلب هل اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل في
المطلب مفهوما فانه لو كان مدلول الاسم مفهوما لم يحتج الى الطلب فضلا عن تقديمه على مطلب هل كما يقال هل النقطة
موجودة فانها يتقدم عليه ما النقطة اذا لم يكن ما يدل عليه اسم النقطة اعني ذو وضع لا ينقسم مفهوما فانه اذا كان مفهوما
لا يطلب ولا يتقدم واما قوله جدا فيمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون جدا حالا عن ضمير ما في يدل والمعنى اذا لم يكن الذي يدل
عليه الاسم حال كونه حدا للمطلب وهو الاسم المستعمل مفهوما اي لم يكن مدلول الاسم المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوما
وثانيهما ان يكون حدا مفهوما خبرا لم يكن ثم ما الفايدة في قوله جدا ولو حذف لم يتغير المراد فذكر الشارح انه انما قال اذا لم

لم يكن مدلول حدا مفهوما لانه لو كان مدلوله حدا ومع ذلك مفهوما فان كان مدلوله حدا والحد انما يكون للذوات المحصلة يكون له ذات
محصلة واذا كان حق مفهوما كان وجود تلك الذات معلوما فلا تطلب بهل البسيطة فصلا عن تقدم ما بحسب الاسم عليها وهذا
الكلام كما يرى فيه تعسف عظيم لان الحد كما يكون بحسب الحقيقة كذلك يكون بحسب الاسم فمن اين يلزم من حدية مدلوله ان يكون
موجودا او لو فرضنا ان وجوده لازم من تحديده فليس يلزم من فهم حدة العلم بوجوده والاولى ان يقال ان ما دل عليه الاسم
كالحد وهو تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا برسم ايضا اذا كان التعريف ببعض عوارضه وقد نبه عليه فيما قبل بقوله ويطلب
ما هية مفهوم الاسم متقدم مطلب ما على مطلب هل اذا لم يكن ما يدل عليه حدا مفهوما اي اذا لم يكن حد ذلك الاسم مفهوما
فانه لو فهم ما يدل عليه ذلك الاسم برسمه لم يغن عن الطلب بل نطلب حده اولا ثم نطلب بهل البسيطة واما الرواية
الاخرى فالاسم المستعمل جزءا حمله على انه جزء من مطلب ما والاظهر ان يحمل على انه جزء من مطلب هل حجة اذا اريد السوال
هل المثلث موجود تقدم طلب اسم المثلث قوله وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما لان مطلب ما يغني
عنه ويقوم مقامه فيقال ما علته ما سببه قوله والثاني وضع ما ليس بعلة علة كقولنا كل ما كانت الاربعة موجودة كانت الثلثة
موجودة وكلما كانت الثلثة موجودة فهي فرد فكلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد وهذا اغترار النتيجة اذا النتيجة كلما كانت الاربعة
موجودة فالثلثة فرد لان الضمير في الكبرى راجع الى الثلثة قوله واما راجع الى مادة القياس لا خفاء في ان الغلط بحسب المادة
ان يكون جميع مقدمات القياس او بعضها كاذبا لكن اعتبر الشيخ فيه امرين ان يكون المقدمات بحيث اذا اعتبر على الوجه الواجب
اختل صورة القياس وان يكون بحيث اذا وضعت على هيئة قياس لم يكن مسلمة فالامر الاول مستدرك لعدم توقف اختلال
المادة عليه فان قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم مختل بحسب المادة وان اخذ بحسب الواجب بان يقال لا شيء من الحيوان
بجسم لم يختل صورته قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين ففي المثال الاول المذكور ان اثبت القيد
في المقدمتين او حذف عنهما كان قياسا منعقدا بحسب الصورة لكنه ليس بواجب القبول فيفرق بين القياسين اي القياس
المنعقد بحسب الصورة والقياس الواجب القبول قوله وكل واحد عطف على قوله ان الكل يعني ان الكل يشمل الاحاد
معا وكل واحد يشمل الاحاد لا معا بل ناخذ الواحد فالواحد قوله وكانه يقول حصل امرؤ القيس فيه نظر لان قولنا
حصل دال على الحصول في الزمان الماضي مصدق قطعا قوله وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر فان كان
اذا كانت في ابطه لم يكن معناه الا النسبة الحكمية ولم يدل على الزمان الماضي فلا يكون ناقصة واذا كانت ناقصة دلت على الزمان
وح يكون جزءا من المحمول كلمة الاول واعلم انه يكفي في بيان كذب قوله امرؤ القيس شاعر انه حمل الشاعر على امرئ القيس
الذي ليس بموجود الآن فيكون كاذبا فقوله لان حذف لفظ كان الى قوله على التقدير هذا التقدير لا مدخل له في ذلك البيان
ولا فائدة فيه قوله وهو المسمى بجمع المسايل في مسئلة واحدة كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك وحده حيوان فقولنا الانسان
وحده ضحاك قضيتان الانسان ضحاك وليس غيره ضحاكا وانما لم يذكره الشيخ لا لانه غير متعلق بالقياس
بل لانه داخل بحسب فساد الصورة اذ الغلط انما نشأ من القضية الثانية وهي قولنا ليس
غير الانسان ضحاكا لان الكبرى ليست على بالنفي منتجة ولكن هذا اخر ما اوردنا
ايراده في قسم المنطق من هذا الكتاب والله الموفق للصواب

وكان فراغ المصنف من شرح هذا
القسم ليلة عيد الاضحى سنة
خمس وستين وسبعمائه

الحكمة

فهرست
النمط الاول في الجهات واجسامها — في جوهر الاجسام
فيه ثلثة عشر اسارات واربعة عشر سيها واربع تذنيبات وسبعة اوهام وتسع اشارات واربعة عشر تنبيها واربعة اوهام والتذنيب وتذكر وتكملة
النمط الثاني في الوجود وعلله
فيه خمس عشر اسارات واربعة عشر سيها وخمسة اوهام وتكملة وتعليق وتوقيد وتسليم وتسعة تنبيهات وتحصيل وثمان وتذنيبان وفائدة
النمط الرابع
النمط الخامس في الصنع والابداع
فيه اربع اشارات وتسع تنبيهات ووهم وتكملة واوهام وفائدة وتنبيه
النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب
فيه عشر اشارات وتسعة عشر سيها وخاتمة واربع وتعليق وتتمتان وهدايتان وتذنيبات واوهام ولا تحصيلات وفائدة وتذكر
النمط السابع في التجريد
فيه سبع اشارات واساعشر سيها ووهم وتبصرة وتنبيهان وثلاث تنبيهات واوهام وتكملة وحكاية وتكملة
النمط الثامن في البهجة والسعادة الاخروية
فيه اثنا عشر اشارة واحدى وعشرون تنبيها ووهمان وتذنيب
النمط التاسع في مقامات العارفين
فيه خمس عشر اسارات واساعشر سيها
النمط العاشر في اسرار الايات
فيه اربع عشر اشارة واربعة عشر سيها وتذنيب وتذكر وتنبيه وخاتمة ووصية

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد اتينا على قسم المنطق من شرح الشرح موفقين بحقه من التحرير منظمين لآليه في سمط التقرير فحري بنا الآن ان ننتهض الى تحرير ما في شرح الطبيعيات مستعينين بالله مفيض الكمالات وانه ولي الخيرات **قوله** هذه اشارات انك قد عرفت فيما سبق ان الاشياء منها ما يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتنبيه ومنها ما لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته او التفطن بالسابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان يحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان دأبهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كانت التفاصيل كالاصول والجمل كالفروع فعند اتقان الاصول تكون الجمل معلومة بادنى تنبيه خص التنبيهات بالجمل **قوله** وانا اعيد وصيتي تنبيه على ان اوجه الاول انه كان يعض معاصريه من المشايخ الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ يوصيه بعمل ما يليقه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب ان يضن به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فالآن ذكر تلك الوصية وقال انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف فلا بد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتاخرة في ذهنه نزل هيهنا خطوة ذكرها منزلة الاعادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اي سأعيد وصيتي وهي ان يضن بهذا الكتاب وفي لا حاجة الى عذر **قوله** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن بفن الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فيعرض قوانين الحكمة عليه لا يجدي الزيادة عمى وقح فلا بد ان يضن عليه لانه حينئذ يكون ايقاع شيء في غير موقعه وعلى هذا يكون الضنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يتيح التعارض بينهما انما يتيح ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس الا انها تدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فكثيرا ما تحكم على المعقولات المجردة احكام المحسوسات فلا جرم يقع في الغلط فالمعارضة بين العقل والوهم هي انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل او بالعكس **قوله** والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل العقل قوة للنفس بها تدرك المجردات والذهن قوة للنفس مهيئة نحو الاكتساب والفكر حركة للنفس الى المبادي لترجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق العقل نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تمييز حتى يمتاز بين مبادي المطلوب وغير مباديه لم يكن معدا نحو الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوائب لا يلتفت عما هي عليه والنظر بالتدقيق لان التحديق اذا كان على سبيل التدقيق كان اقرب انسياقا الى التحقيق والتقريب الباقي ظاهر **قوله** والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع المصدر نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا بين معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم التجوهر اولا فان لم يعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لانه موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقي لان الاجسام ليست مما لا يكون حقايق فتصير حقايق والجواب انه لا شك ان معنى التجوهر صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان يوضع التجوهر على انه حقيقي في معناه اعني الصيرورة والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال ولا على انه مجاز كانه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة وتحقق الفصل على ما لم يكن مقصودا فيه غير سائغ واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلانه اما ان اخذ التجوهر على الحقيقة اعني الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك وهذا صحيح ومناسب لما هو المقصود من وضع النمط اعني تحقيق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا تعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي يثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عند المصنف والجسم الجوهري معترف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر **قوله** اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ في هذا النمط يتكلم اولا في ان الجسم ليس يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع في بيان احوالهما وفي اثناء بيانها يثبت تناهي الابعاد والجهة عن الاجزاء التي لا تتجزى وعن تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات المادة والصورة واحوالها التي فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية وانما فعل ذلك لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدأ بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقدم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا وجرى الشيخ على ذلك وتبعه في تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقيق ماهيته المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسنبين بيانهما في علم آخر يكون كالحوالة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه اخر ما ينحل اليه المقاصد فان المقصود اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى واما تناهي الابعاد فهو يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجيء فلهذا اورده في اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادي المحسوسات الى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل الى معرفة امور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مباديها وللمحسوسات على الاطلاق مبادي ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي فالمبادي اربعة المادة والصورة والفاعل والغاية والزائد فيها العدم لست اعني به العدم المطلق بل عدم شيء عما من شانه ذلك الشيء وتفصيل ذلك في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسايل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما تطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان تطلب له ثبوت شيء ولان مسايل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل يتوقف الشيء على نفسه وانه محال ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسايل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان تكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على ساير احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينها وذلك ظاهر واما انها مسايل للالهي فلانها احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصها والكل ذلك غني عن المادة الرابع ان الجزء الذي لا يتجزى وثنا

الابعاد من مسايل الطبيعي اما نفي الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من عوارض الجسم الطبيعي ولان تجزء الاجزاء وعدم تجزيها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى فيكون عندهم هذا البحث في عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية عوارض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر لا يقال غاية ما في الباب ان التجزء والتناهي للابعاد من عوارض الجسم على لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يتبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج من قوة الى فعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة ويوضح ذلك استقراء المباحث الطبيعية بحثنا هو البحث عن تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والاخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما يعرضان الجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهر مما سيجيء واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فليس فلت لو كان كذلك لكان علم الطب وغيره من اجزاء الطبيعي لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا يعرض الجسم الطبيعي الا من جهة المادة فيقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى تلك الجهة من جهة الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها ينظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا يتوقف الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وسائر العلوم الجزئية يبحث عن احوال يتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله الجسم مقول بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد اخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما يزول ويتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض الابعاد مطلقة لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض والا لم يفرض فيه اصلا فقوله يفرض فيه الابعاد الثلثة ان اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة الا منكرة واذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل ساير الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيل قيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التنزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي يشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في ساير الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة في جهات ثلثة والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامة الطبيعي

الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي تتغير امتداداتها وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات وتوضيحه ان حشو ما بين السطوح فانه ينتهي في اي جهة بالسطح ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير قوله وقد زيف الشارح الفاضل حتى المذكور اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حدا للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذي قدم في العلم يزعم ان الجسمية المحققة انما حقيقتها يتحصل بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يبتدئوا بتحرير لمحل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل وتقرير جوابه عن الاول انه انما ابطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لا في موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة والقابلية ليست بمحمولة على الجسم بالمواطاة فهي لا يكون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر ابطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر محتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انا لا نسلم احتياج تلك الفصول الى فصول اخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجوهرية بالاول او الثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية وكذلك ان فسرناها بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلية مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال على الاحتمال بالجزم ومنها ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما اذا كانت مركبة فلان بسايطها ان لم تكن جواهر تركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا لبسايطها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء الماهيات ان لا يكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه امور الاول ان القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبدؤه اعني قابلية الابعاد جزء الجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا كالكاتب الماخوذ من الكتابة والضاحك الماخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل فصل اعني الذات التي من شانها قبول الابعاد كما يقال الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبدؤه وهو الجوهر الذي من شانه النطق

لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بمتصل وهو المطلوب وثانيا الذات التي من شانها قبول الابعاد هي ذات الجسم او هيولاه وايا ما كان فهو ليس بمتصل قطعا اما الذات فلان المتصل ليس هو هو بل جزؤه و اما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم الثاني ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جزعا لان مفهومه متاخر عن القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل فما صدق عليه ان كانت ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فهي ليست بفصول الثالث قوله اي شي من شانه الابعاد الثلثة المتصل هنا ان اريد مفهوم الشي وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه الابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض فلا يكون مبدا الفصل ثم افاد ان الجسم هو لما يتبين ان هذا النمط في جوهر الاجسام بمعنى تحقيق حقيقة الجسم هل هي مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ومقرر معلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع يكون بامرين احدهما ايضاح ما يقع في البحث ويفتقر الى الايضاح والاخر تعديد الاقوال الواقعة في المبحث ولما كان لفظة الجسم مشتركة بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او من المادة والصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطيا على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل المفرد حرره بذلك فازال الايهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطي ثم شرع في تحرير الاقوال حتى يتقضى وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب الاربعة كلام لان هنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن له اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية والاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لم يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا يكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الجسم من السطوح وبتركبها من الخطوط بالنقط فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد فان قال لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل على قسمين لانه اما ان لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل او لا يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القايلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمين القايلين بالجواهر الفردة فانهم طايفتان طايفة وهم الاشاعرة قايلون بان المركب من الجوهرين جسم وطايفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفرد لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطا ثم يتركب الخطوط فيكون سطحا ثم يتركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من الخطوط والسطوح ومي مقدار براس وذلك ظاهر واما مذهب ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا وورد السوال عليه فلا بد ان يقال في جوابه لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء بتحمله لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وقوته ان ينقسم دايما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقوله المتكلمين ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليفهم من فاعلية الباري تع للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء **قوله** ومن الناس من يظن لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل

بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ فلهذا ابتدا بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم منفصل الى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو اجزاء منفصلة لا تقسم الجسم الا على مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سوالان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا الظن المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد منها وقد مر ذلك في المنطق الثاني ان هولاء القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عنها الجسم هي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشي مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولا فللتنبيه على ان مذهبهم وحقائق مطلبهم حتى انهم انفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعواهم فلا اعتداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شان الحكيم اذا ترقى في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد اذا انتقش في ذهنهم انتقاشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات اليقينية سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان داب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لايراث التخييل ثم الخطابة حتى تجذب الظن بالمطلوب ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق اعني البراهين القاطعة ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في امثال هذا المطلوب بدا الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعواهم وبعضها لا يلزم ولكن صرح به فاما الذي يلزم دعواهم فاثنان الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعواهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لا نقسم الى اجزاء ينقسم وهو مخالف لما يدعون الثاني ان تلك الاجزاء يتالف منها الاجسام وذلك ظاهر من اللزوم واما الذي لا يلزم فالاخران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول منها لتقرير المذهب والباقية تمهيدا للنقض فان قلت لم خصص التقرير بالاول والنقض بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول لمحض التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وكل هذا على طريقة ما يفعله ناقض الاوضاع والوضع مطلوب الجدل اما ابطالا او اثباتا والجدلي اما ناقض الوضع وهو السايل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السايل على ما يسلمه وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما ينافي ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة وظاهر قوله ومي ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة في الثلثة الا انه جعل فيما يجي اختلاف عرضين سببا اخر فبين كلاميه منافاة وفايدة دخول قد في قوله ويقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في القطع وكذلك اي قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظة قد على ذلك الفرق والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى الة تنفذ فيه حتى يفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى الة نفاذة فاصله بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما تؤديان الى الافتراق دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف اما ان الوهم يقف فلوجهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تغوص عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما استقر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الجسمية ومي متناهية ولا يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف له في القسمة والتفاصيل

ان يقول السوال في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها الثاني
هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة ويمكن ان يجاب عنهما بان الوهم
هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وسائر القوى الجسمية آلات الوهم فهو المدرك
للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضي ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها
لا يعمل في المحسوسات بعقل والا الوهم مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني صار ادراكها
منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات والاعمال الحسية فهو بالوهم وبقوة اخرى فهي اتول في المرتبة منه الثالث
ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سياتي لا لسبب الوهمية لا يقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية
فان الشيخ لم يفرق بينهما ثمة وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار
ما يقسمه لصغره مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا
عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لا نسلم ان الوهم لا يقوى
على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا
ولا نسلم امتناع طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بالجواز لكن في النفوس المنطبعة الفلكية
لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على القسمات الغير المتناهية لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول
هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللغة باحاطة ما لا يتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر واما
حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فهو ممنوع اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم
قدرة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد
انه لا يقدر على ادراك او قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لتوقف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك
العقل للكليات لا يستلزم ادراك الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعني بالكليات
القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وحينئذ يندفع السوال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح
قوله ولا يعلمون بان الاوسط اذا كان كذلك هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا يتجزى لكان الجزء
المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا بطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو للطرفين
تالف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتالف بالضرورة الثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط يحجب الطرفين عن التماس
فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان كان يحجب لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين
فاما ان يلاقيهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقيهما بالاسر بطل ثلثة احكام الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس وهو
ظاهر الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا توجب ازدياد الحجم فلا يتحقق
التاليف واليه اشار بقوله وهنا قض لحكم الثاني الثالث انها لا يقبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام
واليه اشار بقوله ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي وان لم يلاقيهما بالاسر بطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتهما
على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين يلقى من الوسط شيئا والطرف الآخر يلقى شيئا آخر منه فيتجزى الوسط فتحرير
الكلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك
التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول والثاني منتفيان بمساعدة الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم
للتجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم يقنع بهذا القدر لما تبين ان امر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس
الامر فربما يبطل شيء بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان

البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم
فان عدم الملاقاة لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين
القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر
فوضع منع المقدمة بقوله فانه ولا واحد من الطرفين يلقاه بالاسر حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انظار احدها انا
لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء
في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل فيتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا
يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس في الترتيب لحجب الطرفين عن التماس والترتيب ان يولف شيئا بحيث يكون بينها تقدم وتاخر
ولا تقدم ولا تاخر بين الوسط المداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب
جوابه ان الجسم لو تالف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا تخلو اما ان يكون بينها ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا تالف وان
كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر او لا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على
تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر
لا نسلم انه يقتضي التجزي فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير في الذات وجوابه
ان الشيء اذا كان له طرفان يتميز باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الوجهان والطرفان ان
كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين
الخطوط فانها متوسطة بينها ويتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها
يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع الحادة والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدا خط و
منتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدا خط والآخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدا خط وباعتبار آخر
انه منتهى آخر قوله فيلقى غير ما لقيه الطرف لو داخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ وهو
تلاقي شيئان من الوسط في حال المماسة وشيئا آخر منه في حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين فقال
الشيء الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشيء الملاقي من الوسط حال المماسة واليه الاشارة بقوله فيلقى غير ما لقيه
وبالعكس واليه الاشارة بقوله فالقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو يقتضي انقسام الوسط لتقسيم
وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقي شيئا من الوسط حال المماسة و
شيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الوسط حال النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة و
هو معنى قوله فيلقى غير ما لقيه والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقاة حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله والقدر الذي
لقيه دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط ثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك
لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقال الطرف يلقى حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال
المماسة واما ان هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في الاستدلال
اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو داخل الوسط فلا بد ان ينفذ
فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال
المماسة ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف
الذي لقي الوسط حال المماسة غير ما يلقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلاقي الوسط حال المماسة بشيء وحال المداخلة بشيء
آخر وهو يستلزم انقسام الطرف قوله ثم طعن فيه بان البيان اقناعي الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات
والمظنونات ولما كان من المشهورات ان الكل حركة لا بد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهد حاجج الناس فجعل النفوذ

والجزو

وهو حركة جزو في جزو مشتملا على الحالات الثلث مبني على المشهور لكن ربما يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزو دفعة
فلا يكون له تلك الحالات او نقول من المظنونات ان للجزو هناك تلك الحالات وليس كذلك وما للجزو الا حالتان
حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لو كان للجزو كل وجزو حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وهو
ظاهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب
من المقدمات المشهورة والمظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما اشتمال الدليل على تقسيم
على المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة
وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزو المفروض قابلة للقسمة وانما يقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد
فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات للحركة يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف
على تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزو الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة
على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة
واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا
الحركة ايضا مركبة حقيقة بالفعل من اجزاء لا تتجزى فكل جزو حركة انما يقع في جزو مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزو
لا يتجزى في جزو من المسافة لا يتجزى وهي دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان اخر
فان الحصول آني دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة
الجسم ليست حركة واحدة بل هو مركبة من حركات اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كما ان اجزاءه لا يتجزى فلا يكون للحركة
الواحدة مبدا ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدا وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو
حال الحصول الثانية ان الحركة في جزو لا يتجزى لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزو لان نصف الحركة الى كل المسافة هو
الحركة الى نصفها فيجب ان لا يكون مداخلة جزو في جزو الا حركة واحدة لا يتجزى واذا لم تكن الحركة في الجزو منقسمة لم يكن لها اول
واخر ووسط فلو كانت لها تلك الحالات كانت واحدة متصلة واحدة قابلة للانقسام ومهنا اشكالات الاول ان
اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزو النافذ له ثلث حالات
حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلث حالات الابتداء وهو حال
المماسة والوسط وهو حال المداخلة والاخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح لو كانت الاحوال الثلثة تلك
متواردة على الجزو بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها على الجزو بحركات متعددة وح لا يلزم وجود تلك الحالات
للحركة الواحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزو النافذ بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذه في جزو انما هو
حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني هب انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السوال وارد
على الشارح ايضا فانه صرح بان للحركة مبدا ومنتهى وانما يكون للحركة مبدا ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة في
ذاتها وجوابه ان المشايخ ما اعتبر المبدا والمنتهى من الحركة بل اعتبروا في الجزو حالتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال
المماسة وثانيتهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها
فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضي ان يكون حركة جزو
لا يتجزى في جزو لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة
واحدة لا بد له من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة فلا يخ اما ان لا يقبل الانقسام
اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال الثلث يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل
او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزو حركة حركة عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة

والكلا اما ... واما ...

٣٨

حركة جزو في جزو وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة
وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل فيكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب
واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر الرابع ان الاقناعي
يطلق على الخطابي كما ذكره ويطلق على المغني بادي النظر والسوال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكره ولعل مراد الامام هو الثاني
فلا ينافي كونه اقناعيا اشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو
اولى وبالقبول احرى قوله اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف المداخل المداخلة يوجب ان يكون الطرفان
متلاقيين وان لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اي ليس شيء من الوسط خاليا
عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتيب ولا اوسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما
عدم ازدياد الحجم وهو مناقض الحكم الثاني وبيان لزوم للامرين انه ان كان شيء منهما واقعا لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرض
ذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول بالمداخلة يناقض الاحكام الثلثة واما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم
تجزية الجزو واما انه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا هذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على
استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فايدة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض لامثال ذلك
وثانيها ان هذا الكلام كما قرره الشارح يحقق في المناقضة وقد قال فيما سبق ان هنا قضية تمت وشرع في سلوك طريق البرهان
وثالثها ان قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام
على المناقضة بل هو دليل اخر على استحالة التداخل او جواب لسوال مقدر عسى ان يورد ويقال لا نسلم ان المداخلة
تستلزم ان يكون للطرف حالان او احوال وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء
من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثم حركة فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون
الجسم متالفا منها وانه محال ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المطلوب فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزو وهذا
توجيه حسن قوله وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة
غير منحصرة في الثلثة فان الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون فان كانت واقعة فاما
بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان
المطلوب بقياسين اقتراني واستثنائي فانه لو تالف الاجسام من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة الاول كلما تحقق احدها
تحقق احد الامور الثواني ينتج لو تالف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزو وهو المطلوب
واما المعارضة فتحريرها ان يقال الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزو الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة
فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين فلزم توجد في الحال لم يكن
موجودة مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزاؤها
معا فلم يكن موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصف نصف الحركة الى كله فيكون
منقسمة هذا خلف وستبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى حال بل هو فصل مشترك بين الزمان الماضي
والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص
انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد انها
غير موجودة في الحال فمسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان
الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار عايد فان عنيتم انهما غير موجودين
في الآن فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق

الوجود منحصر في الاقسام الثلثة اعني الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي مثلا كالم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر او غاير او يكون الشي طرفا لنفسه ان اتحد واذا لم يوجد الزمان في شي من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكل اذا انحصر في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول الزمان لو لم يوجد في احد الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزمان بل هو موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان في مكان كف وهلم جرا وتبريز مثلا اما موجود في تبريز او في بغداد وليس كذلك بل المكان له وجود في حد نفسه ذاته ولا وجود له في مكان فان قلت الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والمستقبلة ما يتوقع حصوله فلو لم يكن للحركة حصول لم يكن ماضيه ولا مستقبله وهذا لا يندفع بما ذكرتم فنقول السوال عايد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال والترض والمستقبلة ما يحصل في الحال ويتجدد فهو ممنوع وان عنى به ان الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضيه ولا مستقبله وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليس ماضيه ولا مستقبلة وهي غير قار الذات فان القسمة لا يوجد جميع اجزائها والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كانت ما هي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كان ما هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع قوله ومع واشار ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهيه وقد تبين بطلانه فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استانف لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعجب ههنا ان هولاء لا يعترفون بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى بل يحيلونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم انهم ذهبوا اليه بطريق الالتزام قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهيه للجسم فقد دفعهم الى هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلاجرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهيه وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وافقوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام كالشهرستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تتالف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت هب ان الاحاد من حيث انها احاد لا تنقسم الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها بحيث في نفسه شيء واحد فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وضعه الشارح ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والاخر ان كل جسم فهو مشتمل على اجزاء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اجزاء غير منقسمة اشياء ممتنعة الانقسام وكل اشياء جسم مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام وهي الجزء الذي لا يتجزى قوله وقد ناظر الفريقان الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متالفا من اجزاء غير متناهيه لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناهيه لان قطع المسافة المحدود متوقف على قطع اجزائها الغير المتناهيه وقطع

وقطع الاجزاء الغير المتناهيه لا يكون الا بحركة غير متناهيه في ازمنة غير متناهيه اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهيه وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة بهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهيه وان كانا محدودين فلا يلزم ما ذكروه قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهيه بل اللازم قطع مسافة غير متناهيه الاجزاء بحركة غير متناهيه الاجزاء في زمان غير متناه الاجزاء وهم معترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع كل اجزاء الغير المتناهيه ولما استدل الفريق الاول ثانيا بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التاليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التاليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالطرف الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطرف الصغير جزءا واحدا او اكثر والا لكان الطرف الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى واجاب عنه الفريق الاول بان الطرف الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن ريثما يتحرك الطرف الكبير اجزاء اخرى ثم بعد ذلك ينتهض للحركة ثانيا فقالوا بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفاء والانسب بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهيه لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهيه لكانت للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهيه والانصاف الغير المتناهيه لا يقطع الا بحركات غير متناهيه فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اوردوها واضحوا بينه المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين فرضوا في كل حلي اي رابت تخصيص متحركان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة بينهما مركبة من اجزاء لا يتناهى وعندي ان خصوصية البطيء ملغاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع وفي ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل اني لحظت في بعض مطارح النظر فرة يسير عليها نقل وهي لا تفرغ عن قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهى والمثل الاول للقدماء والثاني للمتاخرين وعلى هذا فقد طال تشنيع هولاء وشناعة اولئك فالتجأوا الى القطرة القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويحصل في حد اخر من غير ملاقاة الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كان تحركهما معا وتبرهن ان العظيمة اذا قطعت جزءا يقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان مسافة واحدة ومحال ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحى متصل ملتزم بعضه ببعض فيتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة يتحرك وتكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون للالزام بما الزموهم وكانوا يستبشعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى تنفك اجزاؤها عند الحركة فيسكن احدهما ويتحرك الاخر بل سكتوا كل بطيء في اثناء حركته ليتمكن السريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما في شناعة الطفرة والاخرى في شناعة التفكك وهذا التقرير افيد واحسن قوله منه مواضع لفظيه لقايل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما منع تلك المقدمات ببيان مراد كلام الشيخ ولم يبق حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الاضافية وبالمتناهي المتناهي في العدد وليس هذا مواخذة على الشيخ فنقول بلى آخذ عليه وتقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهيه او غير متناهيه يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة ولا يوجد فيها المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهي اللهم

قال الشيخ النمط الرابع في الوجود وعلله قال الشارح المحقق لنا المراد من الوجود الوجود المطلق والضمير عايد له فالمراد
من العلل علل الوجود المطلق الى آخره وعلى هذا التوجيه يلزم ان يكون البحث في هذا النمط عن الوجود المطلق وعن الوجودات
الخاصة التي هي علله مع انه ليس كذلك اذ لا بحث في هذا النمط عن الوجودات الخاصة بل نبحث فيه عن الموجودات الخاصة التي هي الواجب
والممكنات فلا تكون صح عنوان النمط موافقا لمباحثه فلا وجه لهذا التوجيه ولا يجوز ان يراد بها الموجودات من علل مطلق الوجود على توجيه الشارح
قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود وبالعلل علل الموجودات الخاصة فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي
هي الفاعل والغاية هذا كلامه واستصوبه المحشي الفاضل لا وجه لحمل العلل في قوله وعلله العلة الفاعلية والغائية لانه لا يبحث في هذا
النمط عن العلة الثانية بل البحث عنهما في النمط الخامس واما تقسيم العلل في هذا النمط فليس الغرض منه الا البحث عن احوال الوجود ايضا
باعتبار تعلقه الى العلل الاربع لا البحث عن العلة الفاعلية والغائية فالوجه ان يقال في توجيه كلام الشيخ ان المراد من العلل هو الموجودات
من الممكنات والواجب تعالى فهذا النمط يبحث عن الوجود المطلق الى قوله ترتيب الى آخره ههنا الى آخر النمط يبحث عن الموجودات الخاصة
فقوله تنبيه كل موجود اذا التفت اليه الى تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وقوله اشارة ما حقه في نفسه الامكان الى آخره بحث عن احوال الموجود
الممكن خاصة الى آخره وقوله اشارة واجب الوجود متعين بحث عن احوال الموجود الواجب خاصة الى آخر النمط والغرض الاصلي من هذا
النمط اثبات الواجب الذي هو الوجود البحت واحواله وساير المباحث توطئة له

قال المحشي الفاضل بعد تقرير توجيه الشارح في عنوان النمط الرابع وللقائل ان يقول لا نسلم ان الماهية وجزئيها لا ينفكان ولم لا يجوز ان يكون
حصول الماهية وجزئيها في بعض الافراد اولى واقدم واكثر من حصولها في بعض ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا
يكون مفتقرا الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض الوصف
العام للماهيات والشخص وكذلك الافتقار والمعلولية فان الوصف العام يتحد مع الموصوف في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود
المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون
في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احدى
الوجودات الخاصة وليس كذلك انتهى كلامه اما الجواب عن الاول فان مراد الشارح ليس الا تصحيح كلام الشيخ وبيان غرضه على مقتضى قواعد
الحكمة وان كانت تلك القواعد مدخولة في نفسها فان عدم الانفكاك في نفس الماهيات وذاتياتها وان كل مقول بالتشكيك لا بد ان يكون خارجا عن ماهيات
الافراد لا ذاتيا لها من القواعد المقررة في الحكمة وان كان الشيخ واردا عليهما فان الشارح بين غرض المصنف بناء على تلك القواعد المقررة في الحكمة فلا اعتبار على كلامه
واما الجواب عن الثاني فنقول انه كما تحتاج الاعراض بحسب الوجود الخارجي الى الجواهر كذلك عوارض الوجود الذهني تحتاج بحسب الوجود الذهني
الى معروضاتها فكما ان الجواهر علل الاعراض بحسب الوجود الخارجي كذلك معروضات العوارض الذهنية علل لتلك العوارض بحسب الوجود الذهني
فان العلية والمعلولية ليست من خواص المظهر الخارجي قوله فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود اقول قد تحقق في مباحث الحمل ان الحمل
في الذاتيات بالاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم وفي العرضيات بالاتصاف فالعوارض لا تتحد بمعروضاتها في الوجود وعلى تقدير التسليم انما يتحد
في الوجود الخارجي وذلك لا ينافي العلية باعتبار الوجود الذهني وبهذا اندفع قوله وايضا الخ واما الجواب عن الرابع انا نختار الشق الثاني
قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احدى الوجودات الخاصة اقول سلمنا واللازم منه ان لا يعقل الوجود المطلق الا وقد حصل
في الذهن صورة وجود من وجودات الخاصة ولكن لا يلزم منه ان نعلم ان ذلك الحاصل حاصل في ذهننا اذ لا يلزم من العلم بالشيء العلم بعلمه
ولا نسلم فساده واما تحقيق المقام الذي تبتهج به نفوس الناظرين وتكدر الفاتر منه لئن يقال ان العوارض الذهنية وجودها في الذهن
على نحوين وجود بذاتها وهو الوجود الاصلي ووجود بصورتها وهو الوجود الظلي ومعروضاتها انما هي علة لوجودها الاصلي فلا يمكن وجود
العوارض الذهنية في الذهن بالوجود الاصلي الا بعد وجود معروضاتها فيه اذ وجود المعلول لا يتحقق الا بعد وجود العلة ان خارجا فخارجا وان ذهنا
فذهنا واما وجود تلك العوارض بالوجود الظلي فلا يتوقف على وجود معروضاتها اذ لا يلزم من كون الوجود الاصلي للعوارض الذهنية
معلولا للوجود الاصلي لمعروضاتها ان يكون الوجود الظلي لتلك المعروضات معلولا للوجود الظلي ايضا نعم يلزم اذا كان العوارض من لوازم
الماهية لانها محتاجة بذاتها الى معروضاتها فيوجد الاحتياج في الوجودين فيجوز تصور الوجود المطلق بدون تصور احدى الوجودات الخاصة
على تقدير كون الوجودات الخاصة علة له

الا ان يحمل الكثير على الاضافة فيحسد بدفع السوال المواخذة هذا ما ذكره في شرحه واجاب الشارح بان المقصود واضح فلا
في ان المراد من الكثير الكثير الاضافية التي تتألف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي موجودا فيها وانما قال او
متناهية لانه سيعتبر جسما من اجزاء غير متناهية هي ثمانية اجزاء حتى يكون حجما في كل جهة فقال كل كثير يتحصل منها الجسم سواء كانت
متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها اما الواحد فظاهر واما المتناهي فلان اقل ما يتحصل منها الجسم هي
ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهي موجود فيه واعلم ان المقدمة القايلة بان كل كثير متناهية يوجد فيها الوحدة والمتناهي مستدرك
في الاستدلال لتمامه دونها قوله تقريره كل عدد متناهي الكثير لو كان في الجسم كثير غير متناهية لكان فيه كثير متناهية فالكثير
المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار وللنظام ان يمنع بطلان
التالي لتجويز التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التأليف لا يكون ح مفيدا للمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون
كل تأليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التأليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نسلم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم
ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيدا وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالي
بل بعض التأليف عند النظام ليس يفيد ازدياد الحجم وحاصله ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر بمعنى الكلام انه لو لم يزد
حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان يكون لا يكون بعض التأليف مفيدا لازدياد الحجم لكن التالي باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة
والتداخل ح على ما مر وانما قال بل على العدد لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار الا انها متعددة
بحسب ذواتها وفي التحقيق ليس يفيد هذا اي ليس يفيد التأليف زيادة في العدد وايضا لان الاجزاء ح يتحد في الوضع لاتحادها في الحيز
فلا امتياز بينها في نفس الجسمية لتساويها في الجسمية ولوازمها لان التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء
لما كانت متداخلة متحدة في الوضع فلا شيء يفرض عارضا لواحد منها الا وفيه ذلك العارض اي ذلك الواحد بعينها نسبته الى الاخر نسبة
الجزء الاخر فلا امتياز بينها اصلا فلا تعدد واعترض الشارح بانا لا نسلم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع لم تتميز بحسب
العوارض فان من الجايز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لاخر باخرى ويقع الامتياز بينها بحسب اختلاف
العارضين من الجهتين الا يرى ان قطرا من الداير اذا قاطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطر اخر حدث
نقطتان اخريان وهكذا فهي النقط التي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع متمايز كل منها عن الاخرى بحسب
العوارض ضرورة ان نقطة منها محاذية لنقطة والاخرى لاخرى لا يقال لا نسلم ان ههنا نقطا متعددة بل الانصاف كلها
ينتهي على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين ساير الخطوط واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول
هذا الكلام على سند المنع فانه ذلك المثال ربما اورد لتوضيح المنع لا للتقرير وايضا لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة تختلف بعوارضها فلم لا جاز
اختلاف العوارض مع وحدة الشيء فبالاولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال
لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج ونحن نمنع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع وكل شيء يعرض احد الاجزاء
في الخارج فهو عارض للاخر وكل جهة لاحدها في الخارج تكون جهة للاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا
تداخلت واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها تكون متحدة في العوارض الوضعية
اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان تكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية اي غير الوضعية
والى هذا اشار بقوله والحق بعد ذلك ما اشار اليه اخره واذ قد بطل ان حجم العدد المتناهي لا يكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم
يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل
جسم وانما جعل اولا جانية الجهات الثلث حتى حصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ماله الامتداد الثلث بخلاف الحجم وظن الامام
ان الضمير في بينها راجع الى الكثير ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد من تقرير غيرها بان يقال واكملت الاضافات بين تلك
الكثير وغيرها في الجهات فان التقدير ان الكثير متناهية حجما فوق حجم الواحد واقل ما فيه ان يحصل حجم في جهة فاذا اضيف اليه كثير اخرى

اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين ثم اذا اضيف اليه كثير ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسما فهذا المحمل وان كان
صحيحا الا انه يحوج الى تقدير لفظ غيرها ويشتمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات
بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من المتكلمين واما قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام
عن شوائب التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى وامكنت النسب بين المتناهي الجسم المتناهي والجسم
الغير المتناهي الاجزاء ثم وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل
ان الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثير فاما ان يراد بها الجسم المتناهي الاجزاء او يراد الكثير المتناهية
قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة
قبل حصول المنتسب وان كان المراد الكثير قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على
ما يستغني عن غير اضمار واستدراك اولى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر كفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء
فيكون بعض الاجسام ليس بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكنه لم
يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة لا شيء من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم
صناعي والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع لانا نقول
لو وجد كثير غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثيرة متناهية في ساير الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا
في الطبيعة قوله والاظهر ما ذكرناه لوجهين احدهما ان كان في قوله فكان جسم ماضيا بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير
قد لم تدخل فيه الفاء وثانيهما ان اسم كان الناقصة هو جسم نكرة وهو غير جاير وهذا بحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بحسب
التوجيهين وسواء ان كان للكثير متناهية حجم فوق الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء
نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها غاية
ما في الباب ان المتناهي دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو
ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثير المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك
انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة متناه الى غير متناه
والاقرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة والجملة صفة للجسم فلو كان للكثير متناهية حجم فوق
حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير
المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون
حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات
وتحصيل الجسم فانه يكفي ان يقال ان للكثير متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بازدياد الاجزاء فيكون الذي
اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه اجاب
بان النسبة هي التي بين المقدارين من الاخر واذا قلنا ان هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يعتبر اذا
كانا من نوع واحد وان كان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط
الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط
فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسما فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد
بحسب ازدياد الاجزاء وكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك
بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا واما قوله هذا استثناء لنقيض التالي فليس معناه انه نفس الاستثناء بل
المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التأليف

والنظر وجب ان لايكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو التالي قوله البين اذا اوجب النظر اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية وهما باطلان بالنظر السابق فليس قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجبنا امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وفيه الجزء لا يجزي لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل لكان جسما مركبا لا مفردا هذا خلف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصلة فاما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم اما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفي الكل عن الكل وايراد الى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احديهما الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان على ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيها الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منها قال الامام انما ذكر القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع لم يكون يجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم تقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية يثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئي فظاهر لان الشرح ان ذلك لا بطال احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على الاجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق الخلف وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتملا على مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحينئذ لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من كليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول

لانا نقول لا انتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين في قوتهما ولهذا اعتبر الشيخ موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فاما ان لا يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء تقبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام يثبت الهيولى في بعض الاجسام وحينئذ يثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيرد عليك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكر الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس يتركب من اجزاء لا تتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم ليس بمؤلف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل وحينئذ لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم يفرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واياما كان يصدق الجزئية اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح ان يكون جوابا للسؤال السابق فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصحح في الجواب بل استكشف عن حكمه اقتصاره على الامكان مع ان اللازم وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذ الامكان في مقابلة الوجوب قوله ان امتنع الفك بسبب هذا الشرط متعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك او لا فان قبل الفك فهو ينفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين واما بتوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك الا انه منفصل باختلاف عرضين او بالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة في اول الفصول وهي ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا لمذهب بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم لو وجد لوجد له جزآن في الخارج متميزان بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الآخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد غير ما حل من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن ثم بان ماء واحدا في نفسه يسخن بعضه فصار مائين في الخارج ثم اذا زال التسخين صار ماء واحدا كما كان او بان جسما واحدا وقع على شيء منه ضوء او لاقى جسم آخر شيئا منه فانفصل قسمين يتميز واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقي عاد جسما واحدا او بان جسما اذا تحرك في مسافة بحسب موافاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في العرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفاء بقوله ومن الذي يغرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض لا كله او يسخن لا كله فيفرض له البياض جزء فاذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم

الغير المتناهية المسافة

والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد بمجرد التوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال نادر بنفسه اذا فرض في الجسم شيا دون شي كما
والاخرى بحسب الغير كما اذا كان تمييز باختلاف الاعراض وما ذكره في الطبيعيات من الشفا من ان اختلاف الاعراض يوجب
الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم وللكلام فيه
الاختلاف سببا لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن في الوهم وربما نقول قايلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي
اذا كان العرضان سارين كما في البلقة لوجوب التغاير بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة
فهي لا يفيد الانفصال الا في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المماس غير غير المماس
والمحاذي غير غير المحاذي فان اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجد
في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير
قارين في عداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذيمقراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك و
القطع او في الوهم فاما بواسطة شي اخر كما باختلاف الاعراض او لا بواسطة شي اخر كما بالتوهم والفرض واذ قد ثبت ان الجسم لا
تتالف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا لانقسامات غير متناهية
والاول باطل والا انتهت القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما على يمينه يلاقي منه غير ما يلاقي ما على
يساره فتعين ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية فان
مقتضى الدلائل المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن البين ان تميز الوسط عن الطرفين لا يقتضي انقساما في الخارج بل في الوهم انما
اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا اختصها بالذكر
ثم زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجايز ان يكون قابلا للانقسامات الغير
المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وسيأتي تكميل الدلالة على بطلانه
فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض قوله لقد حصل من المباحث المذكورة ما في الحديث ههنا يستدعي تقديم
مقدمتين الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شي اخر غير الجسم الطبيعي وكميته سارية فيه
هي الجسم التعليمي واستدل على التغاير بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى
مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه
اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن اخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد
ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والاخر زايل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف
اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شي من هذه الاجسام المحسوسة
الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد
سمعت ان الجسم التعليمي كمية قايمة بالجسم الطبيعي ممتدة في ساير الجهات ثم انها لا يمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من
انتهايها فمن كل جهة ينتهي يعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة يبقى امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهتيه الى غير النهاية
بل ينتهي في جهة ينتهي بقي امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند نهايته يعرض النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح وهو يفنى عند
الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من
انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث النهاية اذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة
بغير نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط لانها عارضة
له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك والانفصال
واتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي حتى ان يكون المقادير مستقلة

وهذا ضبط لزوم اتصالها في نفسها

يشتمل على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لا جزء له اصلا ثم انك ما علمت مما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة
الغير المتناهية فكان الواجب ان تعرف مما علمت من احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم
واراد الملزوم فقال مما علمت من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على التلازم بينهما وانما لم يصرح
بالملازمة فلم يقل ستعلم مما علمت من حال احتمال الجسم القسمة بغير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم
باحتمال المقادير موقوف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من هذا الفصل انه لما كان الجسم
قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان و
المسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع تفرض في المسافة تفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف
الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى اخرها والى الثلث
ثلثه فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة
ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما في مقاصد العلم وان اريد بالحركة
معنى التوسط وبالزمان قدر فهي انية وهو ان لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام الى ما قسام المسافة
فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه [illegible] وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادا في العقل بحزم العقل
بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا الا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا
في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا فالعروض لا يحصل شي منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امرا غير
قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند الذهن اول دليل واعدل
شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان
متصلان ظهر ان انتهاءهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة
بين المقادير لا يكون اجزاءها فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا نصف خط كان الحد المشترك بين
النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف تثليثا ويزداد ما ازداد لا يقال لا نسلم ان الحال مشترك بين الماضي والمستقبل لم لا يجوز ان
الحاضر ان يتوسط مقدارين متقدارين ولا يكون حدا مشتركا بينهما لانا نقول الشي اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه
مجتمعة في الوجود بل كل ما فرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا والماخوذ المستقبل وعن هذا ظهر فساد معارضة
الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية قوله المقصود من هذا الفصل
اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد
ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شي اخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب القدماء
كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتاخرين كالشيخ
وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشي اخر قابل لها هو الهيولى فاخر ما يحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند
افلاطون واجزاء غير اجسام اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند اخرين والغرض من هذا الفصل
اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة والكمية المتصلة اصطلاحا والثخن مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين
السطوح اذا كان صعب الانفصال اي غلظ القوام وفي النسخة الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال
وهو غلظ القوام والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل
الجسم التعليمي ينفصل عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشو بين السطوح لا
ذو حشو انما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخن بكون الشي حشوا بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد
بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو التخلل والتوسط بين السطوح واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي ولهذا

حمله ايضا على غلط القوام لا على الغليظ و الاتصال ايضا يقال بالاشتراك على معنيين غير اضافي وهو كون الشي بحيث يمكن
ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما و بداية للاخر ومعنى
الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح و
هو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي
مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد
وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت بها تسمية اللازم باسم
الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما اطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال
وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم
على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال حينئذ واضافي وهو
امران اتحاد الثلاث النهايات وكون الشي يتحرك بحركة اخر وههنا معنى اخر لم يذكره وهو كون الشي ذا اجزاء بالقوة لكن لما
لازم المعنى الاول جعلا دم متساويه اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والاكان المتصل بعده
مكررا مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والتخين فصل اخر يفصله عن الخط والسطح فيكون
المجموع الجسم التعليمي وكانه قال قد علمت ان للجسم جسما تعليميا فاقام حده مقامه وكان سايلا يقول المتصل اعم من التخين
وقد تقرر في صنعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما باله اخره عن التخين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظريه اعني
العاميين بالجزو وكان التخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اولى بالتقديم في التعريف فان قلت كيف قال علمت ان
للجسم مقدارا وتخينا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل
واحد ولا شك في كونه ذا كمية وتخانة فهناك كمية متصلة تخينة فان قلت هب ان هناك كمية متصلة تخينة هي الجسم التعليمي
لكنه لا يكون في ذلك في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وانما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه اذا لم نعرف مغايرته
اياه لم يمكن اثباته له والالزم اثبات الشي لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان
من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اي الكمية المتصلة التخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي
الواضح في معرض المعلوم فكانا كنا علمناه فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيا من شانه الجسم التعليمي الى
اخره مستدركا زايدا لا يحتاج لتمام الكلام دونه لانا نقول هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان
الكمية المتصلة التخينة على تقدير انها هي الجسم كيف يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب بل
الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شي له وكونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهري به يحصل به جوهريته ومن
المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشي ومبداء فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب
فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيا من شانه لا معنى له حينئذ فالواجب ان يكون بالفاء ليكون بيانا
للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والماخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم فيما سبق هو
القابل للابعاد والان هو ذو الجسم التعليمي فلكم من القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا
ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل اشكاله عليه مع بقائه بعينه جزمنا ان هناك امرا باقيا وامرا متبدلا هو الجسم
التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافيا في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال
هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركا لانا نقول كما ان المطلوب من الدليل ان للجسم شيئا
غير صورته الجسمية كذلك مطلوب منه ان يكون ذلك الشي غير صورة صورتها اعني الجسم التعليمي وذلك سوقف على ان
للجسم جسما تعليميا قوله فانه قد يعرض له الانفصال والاتصال قال الامام لفظ قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد

الانفصال
اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفكاك كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس يفيد الا بعض الاوقات لا بعض
الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال و غرض
الشارح بان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال واقل الوهم والاصل ذلك بينا و لما هذا البرهان كما يجي بيانه وهو ليس
بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي ثم قال والصواب
انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شي من
الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال و
هذا ايضا بنا على ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال
فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان
ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين
الاتصاليتين اخرى وهو بعينه الان في اثبات هذا اشكال لجواز ان يكون الهوية الاتصالية قايمة بذاتها تنعدم ويحدث
هويتان اخريان ويتصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية
الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قايمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاتها يجب ان يكون قايما
بذاته وكانت في نفسه مكابرة ووجه التفصي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او اتصلا
جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وقد حدث متصلان اخران او انعدما بالكلية وحدث
متصل واحد عن لا شي فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن
وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامها
بالضرورة فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان فدقق النظر هو الذي
اوجب ان يكون المتحيز بذاته قايما بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه
اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا بد اما ان يكون مادة هذا عين مادة ذلك اولا يكون فان كان يلزم ان يكون شي
واحد بالتشخص موجود في حيزين موصوفا بجسميتين وانه محال بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون المادتان
موجودتين في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هذا خلف واما ان يكونا
لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل انعدام اتصاله وهو انعدام للجسم بالكلية
لانا نقول المادة تتشخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد
عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين واذا ثبت هذا التصوير فنقول لا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين
بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس
كذلك بل هما موجود تان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم
غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن
تفرق الاجزاء والامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك هيولى ولا صورة فقد ثبت ان مدار البرهان
على هذا الاصل وتقريره حسبما ذكره ان الجسم متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث
الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف
الشي بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى قوله ويعلم ان
المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزومة
للجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها

ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته
لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم
امر اخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية
لا ان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهيولى
والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب
ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي واما قال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل بالحقيقة
لا بد وان يجتمع مع المقبول وهذا لم يقل فيما قبل فانه يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا
القبول غير وجود المقبول فكلام الشارحين صريح في ان المقبول هو الاتصال وبيانهما لا اثبات المغايرة بين القوة و
الوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرا فالمقبول ليس نفس
الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسمان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول
عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي اما اولا فلانه مثال للصورة
الجسمية مساو لها في جميع اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية
وهي هي كما ان الصورة الجسمية تتوارد على الهيولى وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة
الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حمل صورته عليه وبقي بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل
بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا
يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام هاهنا امران احدهما
ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور وما ذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول
غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال
ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء اخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال
وفعله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا
قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يمكن اثبات الهيولى المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال
عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود واما اذا بينا ان قبول الانفصال مغاير لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي
فيستدعي لا محالة محلا وهو ليس الاتصال فيثبت شيء اخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا حاجة الى التزام تقرير هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهر وعلى
هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم
ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لا نسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال الاتصال
الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل
بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء في ذلك المتصل من شانه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال ويكون
موصوفا بالانفصال واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان احديهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج
الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى
موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤال الثاني ان هذا الانفصال
غير موجه على ان مثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة الانفكاك والتفصيل
هناك انا ذكرنا ان وجوه الانفصالات ثلثة الفك واختلاف العرضين والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكي لما كان

كان رافعا للاتصال الجسمي في الخارج لم يكن بد من شيء اخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برافع
للاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئا اخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال
الانفكاكي ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا الفائدة
الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال
بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا هذا انما يتم لو كان الاستدلال
بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال
فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث
الانفصال وما ذكره الشارحان لا يعطي الا فايدة الاول فالسؤال باق كما كان واعلم ان قوله فاذن قوة القبول
مشتمل على ثلث مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال
غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقصود الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان
المقدمتين الاخريين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارحين انهما بالغا في توجيه المقدمة الاولى
ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال وايضا قوله وتلك قوة لغير ما هو المتصل بذاته معناه على قوله وانت تعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من
الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان للجسم قبل حدوث
الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل
في هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل
للانفصال فاذن يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها
فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل
الجسمية ويحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلما استحال ان يكون المتصل
بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي امكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر
غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته
فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان
ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل
في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل
اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلمة فيما بعد قوله واعلم ان الامر في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد هاهنا وتقريره
لا نسلم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهيولى فلم لا يجوز ان يكون نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين
عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في
ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر قابل لها فاذا اورد الانفصال فمن المعلوم
بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل
للانفصال شيء اخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد
فاجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب
الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة لان موضوع الاتصال والانفصال
يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا وما لم يكن في ذاته متصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة

متصلاً في نفسه قابلاً للانفصال اي بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال واما الكبرى فظاهرة فقد بان ان الجسم متصل في نفسه
بحو برالجواب الثاني واليه اشار بقوله والزمن بجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم
في ذاته متصلا لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا عليه والا ليقوم الجوهر بالعرض
الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السوال بتوجيهين اخرين احدهما ان الاتصال لو كان عارضا للجسم
فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان يكون في الجسم اجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء
فيكون اتصاله عبارة عن تلك اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم لو لم يكن
متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وانه باطل ولا تنتقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليست في نفسها وجود فلا
عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية
لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء
او لا يشتمل انه مشتمل على الاجزاء او لا في نفس الامر او انه مشتمل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار والفرض فان اردتم
الاول فلا نسلم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن
العارض موجبا لرفعه وليس كذلك فجاز ان يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلا نم
انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو
ممنوع وعلى الوجه الاخر انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل الاخر مقوما فان من الجائز ان لا يكون شيء
من المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوضع والكثر وغيرها **قوله** وايضا ينبغي ان يعلم شيعا ان الصورة علة
لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوضع والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض الهيولى بالذات بل
بتبعية الصورة وفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة
الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالة فهي انما يكون متصلة او منفصلة
واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بحالها الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان
الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل اذا طرا عليهما الانفصال انتفيا وحدث صورتان اخريان و
جسمان اخران والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال هذا هو منشأ الشبهة المورد ههنا فاذا قيل لا شك
ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة وصارت مادتين لجسمين فلو
كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لافتقارها محوجا الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لافتقارها محوجا
الى مادة اخرى وهلم جرا **فنقول** الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لفنائها
لامحالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم تعدم
بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والان التعدد عارض وقد حررت
الاشارة الى ذلك مرة وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان تكون متحيزة او لا تكون والقسمان باطلان اما
الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية
مثلا لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالية ولا الاخر
بالمحلية اولى من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم تحتج الى محل كانت الجسمية في ذاتها
غنية عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متحيزة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا اذ لو
جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما وان كان حصولهما في الحيز تبعا لحصول
الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم تكن حاصلة في الحيز

الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية مع ان الجسم مختص بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لا نا نعلم بالضرورة ان المختص
بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة ولا فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى
وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالاستقلال ولا بالتبعية والجواب اما لا نم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت
الجسمية مثلا لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمنا لكن
لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها والمنعان وان كانا واردين
على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثاني وقال الجواب عن شقيه
على اقسام مخصوصة فان المتحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير
او على سبيل حلول الغير فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها
بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول تقرير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى
انما يتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام لما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك و
الكواكب وحاصل الجواب كلام الشيخ ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياج في بعض الصور الى المادة فليكن
محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف
بالامور الخارجة دون الفصول وكل ما يختلف بالخارجات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك طبيعة
عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الخارجية الجسمية في الخارج موجود والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر وقد انضاف
الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا
تاما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودا والخطية موجودا اخر بل الخطية نفسها هي المقدارية لحلوله
عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء اخر متقرر الجسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا
الى فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا هذا ما ذكره في الشفاء وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون
الفصول بيان لنوعية الامتداد لا يقال لا شك ان الامتداد الصور الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان
يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف
في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف
موجودا اخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محالات
متعددة وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا تحصل في الخارج الا بما به الاختلاف
كالمقدار ولا يتقرر في الخارج الا بفصل فصل واذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب
تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج
لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى
الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لانا نقول
من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي
طبيعة الجسمية وهذه فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة
الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعة اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا
في جميع افرادها سواء كانت افرادها طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا الا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها
الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان

الجسميه طبيعه نوعيه فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص فيكون احتياجها لذاتها المشتققة في
افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعه جنسيه فانها يكون في ذواتها مختلفه الحقايق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول
وان لم يكن افتراقها من جهة المشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال
بالوهم بان يتذكر ان طبيعه الامتداد الجسماني هويه اتصاليه لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان كل جسم
يجب وسطه طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلابد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال
اذ الحاجه اليه في كيف الاتصال لها او الاجسام متباينه في هذا المعنى وان
كانت مختلفه في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس لشي مما ذكره في تنبيه هذا
عين ولا اثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شي لكن قد عرفته واما ثانيا فان عنى بقوله
الانفصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا
وجود الهيولى في الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمنا لكن الاحتياج الى المادة لما
كان لمعنى الجسميه فقط فما الحاجه الى بيان انها نوعيه فاشتمل الكلام على استدراك عظيم واما قوله فقد بينا ان الطبيعه يكون
باحد الاعتبارات فهو اشاره الى ما ذكره في المنطق من ان الطبيعه بان يوجد بشرط لا شي واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا شي
فهي المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما مبهمة غير محصلة وهي الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجنسيه ليست مادة لانها
محموله على الجسميات ولا شي من المادة بمحمولة وليس جنسا لعدم توقفها على ما يضاف اليها محصلا اياها متعين لان يكون نوعيه
محصله فان قلت لا نسلم انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصور النوعيه وكان الطاهر ذلك
لان الجسم طبيعه جنسيه انما تحصل وتتقرر بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسميه متحصلة بنفسها فقد بيناه واما ان
الجسم يفترق بين الجسميه والجسم فان الجسميه في الخارج موجود والمادة موجود اخر وقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم
فالجسميه وان كانت متعرية في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا
محصلة الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من جنسيه الجسم جنسيه الجسميه ثم كان سايلا يقول قد تم عند قوله لانها طبيعه الكلام
نوعيه فما الفايدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع ان الطبايع النوعيه لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب
للنقض بالطبيعه الجنسيه فانه لما قيل الامتداد طبيعه واحدة نوعيه فيثبت به مقتضاها امكن ان يقال الطبيعه الجنسيه
ايضا واحدة وليس يثبت به مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعه النوعيه وجوابه الفرق بان الطبيعه النوعيه لما لم تختلف
الا بالخارجات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعه فانها لا تقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة
وانما تقتضيه ذلك شيئا اذا تحصلت بفصل فلا تقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشي لانه ان اراد بقوله الطبيعه الجنسيه غير محصله
انها غير محصله في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان
تقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء للخارج وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشي اذا كان ثابتا للاعم والاخص
كان للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض فالتحيز اذا ثبت للجسم وللانسان فالمقتضي للتحيز هو الجسم اولا فقد
ظهر ان الطبيعه الجنسيه يمكن ان يقتضي شيئا على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعه الجنسيه بل على جوازه
قال الامام لا نسلم ان طبيعه الامتداد نوعيه وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد لكنه ليس حقيقتها بل لازم
من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفه مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات
سلمنا لكن لا نسلم انها محتاجه الى المادة في شي من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا
لا يقتضي وجوب حلولها في المادة بل صحته لجواز الحلول في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعضها انه متقوض بالوجود
فانها طبيعه واحدة مع انها تقتضي التجرد عن المادة في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان
الماهيه

ان طبيعه الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصاليه يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان
احتياجها الى المادة فلا يضر ما لا نعلمه وبهذا يخرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الوجود ليس طبيعه نوعيه والكلام فيها ولما
فرق بين الطبيعه الجنسيه والطبيعه النوعيه في جواز اقتضائها اشياء في بعض دون بعض بخلاف النوعيه اورد اشكالا وهو ان
الطبيعه الجنسيه موجودة في نوع نوع فمتى تميز عن الفصول ماهية وجود ايمكن حصص الانواع متماثله مع انها مختلفه في اللوازم و
هذا يتعلق بمسوق العقبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة
مختلفة في اللوازم قوله ووهم وتنبيه او نقول نقول النظر الطبيعي ان تقدم هذا المنع على المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف
على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك فلا ثم ان جسما من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل
للانفكاك هو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان
من الجايز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني
كان اشكل منه والاشتهار في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسوال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام
صغار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابله للانقسام الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فتنعدم ومال ابو البركات
الى هذا القول في الارضيات على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر يظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان
القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم وهو ينفك عن الجزء الاخر فلو
امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الاخر لان الاجزاء بالسوية
متشاركة في الطبيعه وان كان لغيرها امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك
واما انه لا افتراق بينهما في امكان الانفصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في
الطبيعه وقد يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمه فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزء من مبادي الاجسام باسرها
متشاركة في الطبيعه فيكون بعض الاجسام يمكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير ما ذكره ان ارج
والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسميه وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلابد ان يكون افرادها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك
بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعه الامتداد لازم كالصورة النوعيه للفلك او زايل
كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر المطلوب
فوله خارج عن طبيعه الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعه الامتداد وليت شعري
اذا بني الكلام على تشابه طبايع الاجزاء كيف جعل ذلك جوابا للسوال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض
فيمكن افتراق كلها غير محال لم يلزم في امكان الانفكاك لانها متشاركة في الطبيعه لم يتوجه ان يقال الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك
اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على ما ذكرنا فيتوجه السوال فظهر الجواب واعلم ان امكان
القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شانه ان يتميز له عند الوهم جزء حتى يحكم بان هذا جزء وللجسم غير ذلك وهو حكم صحيح
لا من الاحكام الكاذبة ولو بقيت ولا اختفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزء في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا
جسم الا اذا نظرنا الى جسميته امكن ان يكون له جزء في نفس الامر وهو امكان الانفصال في الخارج وامكان الانفصال الخارجي يستدعي
المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام لا نسلم ان الاجسام متساوية في الجسميه على ما مر ولئن سلمنا
فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد ما يصح على الاخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعه الجسميه فجاز ان
يكون تخصيصه كل واحد منها بما يمنع عن ذلك وان شارك الاجزاء في الماهيه كيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم جسميته
التي كانت موجودة ثم حدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلنا زالت الجسميتان وحدثت جسميه اخرى وقد صح الاتصال على نفس
الجسم وامتنع على الجسميتين وصح الانفصال على الجسميتين وامتنع على نفس الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعه المشتركة بل عن تخصيصه

تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا والجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا تتناول الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة من ما هو وهي انما تقال في جواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالماهية الامر الذي كان الشيء هو هو الا العموم
ان خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان في المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير ملاصقة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقيين وذلك انه ثبت ان للجسم هيولى والهيولى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت متقدرة بمقدار الصغر وفي اخرى بمقدار الكبر اولا ترى انه اذا مص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبقى فيه وزاد في مقداره لامتناع الخلاء

قوله هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد عارض يعرض للاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها صعود ونزول فلا يكون المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه بحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة على صفة المسئلة ومن قريب بما يتبين مما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان اللازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى ويتكلم بعده في احكام الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين ومتى فرغ عن احكام الهيولى واجاب بانه لما بين تركيب الجسم من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لا تنفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة فلاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما تبين ان كل جسم متشكل بنية على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين ذلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة وفي هذا الكتاب جوابا في السؤال عن الاول ان طبيعة الجسمية نوعية فهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة هذا كلام صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يثبته بعد ذلك وقوله اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل اولم يكف ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في حد معين والحصار في حد معين لا يكون الا لانقطاعه وانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة والعجب العجيب ان المقدمات التي رتبها ليست مستلزمة الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والا بطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمعيار النظر الصحيح ان يقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركة من المادة كالتناهي والشكل والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز لكن لما لم يتضح ان التناهي والشكل يعرض الاجسام لم يتبين ان عروضهما بمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم يبين عوارض الصورة في الفصل التالي لتلك الفصول ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا قوله وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدالة المذكورة على تناهي الابعاد وكانت في سالف الزمان ان قال قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لجاز ان يخرج من نقطة واحد

واحد امتدادا ان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنها كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية لزم البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه بل غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر متناه لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيانا ان لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين ونصل بينهما بخط يكون وترا للزاوية التقاطع فلان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادة غير متناهية وبه لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يتبين الخلف سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فايدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال انا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع ثم فرضنا بعدا اخر عليه بقدر ثم ابعادا متزايدة بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة البعد الى زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد وكلما تزايد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصلي وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين حاصرين الحصار ظاهرا ثم ساوق نفسه ان المحال لزم من فرض لا تناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي من الجائز استحالة الساقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين ظاهر فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية وخرجت الخطوط الى غير النهاية فينقسم سطح العالم بستة اقسام وكل خطين منها ساقان على ذلك الوجه لان زاوية بينهما ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعدا بينهما في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثا قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما فاما ان يكون متناهيا فمجموع الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واقول لا حاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة نفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط

الى غير النهايه وانقسم سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشارح ادق واسهل لانه يكفي فيها ان تتزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى انها تتزايد مثل زيادة الامتداد واذا عرفت هذا فلنرجع الى الشرح اما قوله والثانية انه يجوز ان يكون يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد على ان التزايد اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نريد ان نثبت الامتداد لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهيه غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهيه متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم تنصف النصف الثاني ويزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم تنصف نصف النصف ويزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الثاني الى غير النهايه لان الخط قابل للانقسام الى غير ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واما اذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجودة في التزايد فاعلم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من التزايد الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهايه لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهيه يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهيه لانه يلزم وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهيه لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات غير المتناهيه لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم القسم وان افاد المطلوب ايضا الا انه لما حصل المطلوب بمجرد المثل طاهرا لم يحتج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انه قضية موضوعها اية زيادات امكنت ومحمولها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهيه لا بد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وتقل الشارح ان معناها كل واحد من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واخذ مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات لتكون عطفا على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة يفرض وكل مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد او ان كل زيادة مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد ولهذا كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهيه وهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللازم وعلى ما يجري عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشوا زايدا لا معلل للام ولا لان فايدة ويمكن ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فانه فهو معلل لان وحاصل كلام الامام انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهيه لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهيه في بعد يكون جميع الزيادات الغير المتناهيه في بعد الا انه زاد تقسيمين الاول منهما مستدرك اذ يكفي ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد الى اخره حيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير

كونه

الغير المتناهيه ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان محصوريته بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام محال اخر وفي لا ينقص الملازمه بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهيه او يكون وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهيه لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهيه في بعد واذا لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادة في بعد اخر فهو اخر الابعاد وفي ينقطع الامتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فيتعين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين وحرر المتن ان يقال لا نسلم انه اذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت لو لم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فنقول لا نسلم انه اذا كان لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم السالبة الجزئية لا نقال اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها لا واياما كان يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لا نسلم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذه الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ كون جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهيه وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فمسلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهيه في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في بعد والغرض لا نسلم بتنصيصه وكيف يسلم الكليه من منع التخصيص ولو ثبت هذه المقدمة لكفت في اثبات المطلوب فلم يكن الى كل زيادة في بعد ولا الى قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وما يتبعه من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف بين تلك الملازمه اي بين عدم البعد الغير المتناهي والمطلع الابعاد فان بينهما مما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد اخر اولا يكون زيادة في بعد اخر والا كان كل زيادة في بعد اخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالمنع وارد وكذلك ما ذكرنا من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمه فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهيه جاز ان يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان عن نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايدا لا بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهايه فحينئذ يكون الزيادات المتساويه ذاهبة الى غير النهايه ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهيه فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يكون الزيادة عليه وذلك لانه لو لم يكن في زيادة الابعاد الغير المتناهيه زيادة بعد غير متناهيه فلكل زيادة بعد فرض فيكون نسبتها مساوية لها زيادة بعد اخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة الى زيادة اخرى نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد متناهيا بالضرورة ونعكس بعكس النقيض الى انه لو لم يكن في الابعاد زيادة في بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد اخر وهو اعظم الابعاد وفيه ينقطع الامتدادان والا كان زيادات هناك بعد بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهيه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين

يبين حاصوين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهي الابعاد الزيادات والاخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما جعله من المقدمات مقولات نعم لم بعض الشيء على ذلك بل التزم خلفا ثانيا فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجائز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من احاده. فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما نشأ الا من فرض عدم تناهي الابعاد وكانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فالملزوم مثله وقد تبين مما قررنا ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان متزايد الابعاد سهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الابعاد الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت بفرض ابتداء شروعه في الحجم وان قوله ولان كل زيادة توجد الى اخره كاف في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت بهذا النقل عبارة الشفاء. وان قوله فيكون اما ممكن وجود المشتمل على محدود اي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على غير عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لازما وان قوله فينحصر البعد بين الامتدادين بمحدود اي في التزايد تكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد يسل التزايد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود اخر بعد اخر الابعاد لا انها سوقف على وجود بعد مشتمل على بعد جميع الزيادات الغير المتناهية وسواخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود اخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب والجواب ان تناهي الامتدادين انما لزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات اولا يكون وايا ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليه لان السلب الجزئي يقتضي الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بخلاف جواب المسعود كر فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الكلية المحولة بنقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا الايتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني بان الشكل هيئة واحاطة الحد الواحد او الحدود بالجسم وذلك سوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون ما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الاخرين اما برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر غير متناه موازي لخط غير متناه وتحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي اول نقط المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية والمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة مع اي نقطة تفرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض اول نقط المسامتة لا يكون اول نقط المسامتة هذا خلف ونحن نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها اخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقط التي ٦٥

فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة فكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا والمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضناه اخر نقطة المسامتة لا يكون اخر نقط المسامتة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنتمم هذا ببرهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان التالي دال على بيان بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة او اخر نقط المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض اول نقط المسامتة او اخرها لم يكن اولا او اخرا الثاني ان هذه الدلالة سوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة تحدث زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالقسمة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها وبنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة الى نصف ~~قبل الحركة الى نصف~~ نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال والجواب عن الاول ان لزوم نقيض التالي لا يبطل الملازمة فان تناهي الابعاد حق والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محالان وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية وعن الاخرين بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة العقل من الحقائق كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول النقط في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للادلة بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الاخر وينفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زائد على الاخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال وان فرض الخط غير متناه من الطرفين نعم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين وساق الكلام في كل واحد منها ويمكن ان يتصور على انه اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الاخر بما بين النقطتين ويتبين تناهيهما بالتطبيق قوله اشارة قد بان لك ان الامتداد الجسماني يعرض على محاذاة الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود اما ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاعه الثلثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم ما لم يعين بجنسه غير متميز وتحقق الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به حد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد او حدود ويعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها هيئات لما احاط به حد او حدود لكن عروضها له ليس لتلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلا وفي قوله يبين لزوم الشكل بتوسط التناهي اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متاخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل

لما كان عبارة عن هيئة احاط الحد الواحد او الحدود به تاخر لا محاله عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم اما بان
الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن
المادة ولواحقها لكان الشكل لازما له وح يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فتكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها
وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون
حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام
باسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية جسمية ولكنها في الماهية والتساوي في العلة يوجب
التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في
ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع عليه زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره يلزم
ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل ثم
ان المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازما فلئن قلت
اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال قلت المحال انما
يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما اذا اقتضته بواسطة شيء اخر فلا يلزم منه محال وليس سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين
كما سيجيء وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بواضح البطلان ولا براجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم
يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من حيث المقارنة بالمادة
والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون
من جهة اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه قوله هذا اول الاقسام قد تبين
ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشرح واما الثاني فلان الشكل لازم
للجسمية بنفسها وهي منفردة عن المادة وما يكتنف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء
والتعجن وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية والمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل
بلا نهاية بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف
في عوارض المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين ماءين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق بين ماء الى ماءين فزال
مقداره الى مقدارين او بالتخلخل كما اذا يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا والكيفيات المقتضية
لشيء من ذلك كالحرارة بعض التخلخل والبرودة بعض التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها
فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدار فلا يقع هذا خلف لان المفروض ان ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل ولا
في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل في ثبوت
المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان والاولى ان لا يحمل
الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني
وح يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في
الجسم الواحد وهذا انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة ولا شك ان توارد المقادير
يتضمن الانفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا بسبب الانفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول
الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة
من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يمكن من شان الاجسام المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما في العنصر والفلك

الفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال
وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا ففي الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالاخر فالاول صورة والانفعال به
تابعه للمادة والتعلية تابعه للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال
غير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل في السفليات وتنفعل عن العلويات
بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات
لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او
بالانفعال وكل منهما موقوف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الحد الواحد والحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات
التناهي ايضا الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض
والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه
يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم الامتداد وان اردتم مطلق الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام
في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد مطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لانا نقول
لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فالكلام في ان يتبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير
المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متساوية لتوقف اختلافها على المادة وهو
الترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اللازم اللازم الثالث ان يتشابه
الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء المتخصصين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو
قدر ان يكون للجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد تساوي اكثر كثير منه والمطلوب منه نفي
الكلية والجزئية بنفي لوازمها وهو ... وبهاية اللوازم وانما قرر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء
المتخصصين كان بعض الاول اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل
فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ سيصرح في جواب النقض بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يتصور كلا وجزءا وذكر هذه اللوازم الثلثة
بكلمة ثم وان كانت مذكورة في الكليات بالواو تنبيها على ترتيبها في نفس الامر ودفعا لتوهم من عسى ان يقول لا دلالة على بطلان
اللازمين الاخرين فان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل
والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطعة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل
جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدار ذراع وبعضها بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف
على المادة والمترتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل كذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء وكذلك المقدار المعين ومنه البين بطلانه
والحاصل ان الشكل لو كان لازما بالذات للامتداد من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها فيه فرع
على المادة فلم يلزم شيء واحد بالحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال الكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح
وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لا ينافي توقف
تغايرها من وجه اخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتها حتى يلزم
ان لا يوجد الا جسم واحد بالشخص وكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد
لم يكن الا باشتراكه المادة فالاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله والفاضل الشارح قال الامام لو لزم
الشكل الامتداد وهو منفرد بنفسه عن المادة لزم ثلث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في
طبيعة الامتداد بناء على انها نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استواءها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه
عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء

العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل لكن وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعترض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مع العلة للشكل والاجسام لا تشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فلئن قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكروي لكنها تختلف المقادير فهي غير مقتضية الشكل الكروي على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو اللازم الاول وفي كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع منتف فان ما فرضناه اما ان يعطي اختلاف الشكل اولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد فرضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كان المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا لجميع المواد العوارض المادية كالعناصر والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض الاشكال لها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها ولو منع حصول الشكل لمانع فهو المنع الذي اورد على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك الاجسام في شكل الكرة واختلاف مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه اشار بقوله على ان كل واحد منها محال براسه وثانيها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالتزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يعرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يعرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي عرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عنه فتساوي شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف العرض او الوهم فحصول الجزء مانع عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وقتا وبعده في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فمحذور الالتزام في الجسم الذي لم يعرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه اومأ بقوله توهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم المغني في الاعتراض على كل واحد بيان الاختلافات العايدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني

الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غير تجرده عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولى لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف المقدار وتعدد واختلاف الامتدادات وتعددها لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجملة اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال من غير الهيولى محال قال الامام لا نسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمع قابل للاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا لم تختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال قوله واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بلزوم جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محال اما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا تختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال بتدوير وتربيع وتثليث الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فذلك يلزم ان لا تختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال والقابل لا يمكن التزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف اشكاله بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما للفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلثة فلا فايدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة اولا يكون والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقض المذكور في الفصل الاتي لا يرد على الدليل بوجه لان التساوي في الكل والجزء في الشكل انما لزم لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة واجاب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذا التدقيق واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف اصلا ولم يحتج الى تناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا الى ساير المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل بمشاركة الهيولى يتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال والانفعال من غير الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يحتج الى التقسيم وساير المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غيرها لصور الجسمية بل يجوز ان يكون منهما بمداخلة الهيولى قوله ولعلك تقول هذا نقض اجمالي توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه بامتداد وارد عليكم في اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوي الجزء والكل في الشكل قوله وفي اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا يختص بالفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كان طبيعة الارض يقتضي التوسط بين الاجرام مع ان اجزاءها المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط

متصل واحد فلا توجد الجزؤ فيه بل انما يوجد جزؤه متمايزا عنه بالتجزيه والفصل بخلاف المركبات الحقيقيه والتجزيه اما بعرض
باحد الاسباب المذكوره فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه الاعم الاسباب لا يقال الفرض قسيم سائر الاسباب
لانه قال الانفصال اما ان يكون مودبا الى الافتراق وهو الفك اولا فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والا فبالوهم
وقسيم الشي كيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال
الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه اخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يعرض الا
في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضه فلا يرد السوال فان قلت السوال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان
الجزؤ المفروض فيه مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضه في الاجسام اياها في الشكل ورد النقض
عليه بالاجزاء المفروضه في الفلك فنقول المراد بالفرض هو التقدير الخارجي لا تمييز شي عن شي في الوهم المراد
مهمنا فانا بينا ان الغرض نفي الكليه والجزئيه فانه لو قدر ان يكون لجسم جزؤ في الخارج كان يشاركه الكل في الشكل و
ههنا لو قدر جزؤ في الخارج فلا نسلم انه لا يكون متشكلا بشكل الفلك وموظاهر قوله فنقول لك حاصل الجواب
ان الاثار تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل وفاعل الشكل في جزؤ الفلك وكله وان
كان واحدا الا ان مادتي الكل والجزؤ مختلفان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الاعتداد والمقتضى للشكل فانه لا اختلاف فيه لانه
الفاعل ولا في القابل قال الشارح تقرير النص على الاجمال ان للمقدار والشكل في الفلك قابلا وفاعلا اما القابل فهو
المادة التي عرض بسببها الكليه والجزئيه بحسب التجزيه لان حصول الكليه والجزئيه بحسب التجزيه والقابل للتجزيه ليس الا المادة
واما الفاعل فهو الصورة النوعيه التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تساوي
جزؤ الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزؤ كالكل واما الامتداد المنتزع عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزؤ
فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة عن تساوي شكل الكل والجزؤ امتنع ان يكون شكل الجزؤ مثل
شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئيه مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي واشكالها في الاشكال
منها ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزؤ كالكل باطل اذ يجوز ان يكون الجزؤ كالكل في الشكل فنقول هذا السوال ليس
بوارد لانه على سند المنع على ان المراد من الكلام نفي المادة عن ان يكون الجزؤ مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة
ان يكون الجزؤ كالكل ما دام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فهو
النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره طبيعته كما ان شكله كذلك فاراد ان ينبه على ان التساوي
في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة وكان السائل قال يلزم على ما ذكرتم الدليل تساوي جزؤ
الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة عن تساويهما فيهما فان قلت المادة وان منعت عن
تساوي الكل والجزؤ في مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل فنقول المادة وان لم
تكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة فانا اذا فرضنا جزءا منفصلا لم يكن شكله مثل
شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع النقض واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا من حيث
لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسميه لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعيه التي اوجبت تلك
الجسميه المعينه بالمقدار المعين وهذا التحقيق بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعيه من ماخذها فلما وجب
لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعيه المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزؤ المفروض من الفلك
صورة الكل لانه جزؤ وحاصل له بعد حصول صورة الكل وقد يعبر عن الصورة النوعيه بالنوع فيكون المراد به طبيعة النوع
امادات الصورة النوعيه او المصدر الاتي منها على اختلاف تفسيري الطبيعه ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يتكرر
صورة الكل فيكون صورة الكل الثانيه اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون ما يفرض بعد ذلك جزؤا ما للكل صورة الكل

الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل النسخة الثانيه ان يحذف
صورة الكل ثانيا ويضمر في لا يكون حتى يرجع الى ذلك تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءا ويجعل ما للكل اسم
لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر ومما يقال كان للشارح نسخة متروكة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخ كذلك
بهذا الكلام وهو اختلاف الكل والجزؤ في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول التجزيه اي
الكليه والجزئيه بعرض التجزيه واما المانع فهو حصول الجزؤ بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكليه والجزئيه للفلك
بسبب اشتماله على المادة وكان الجزؤ حادثا بعد تقدر الكل وتشكله ومنع ذلك ان يتقدر الجزؤ بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلاجرم
اختلف الجزؤ والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئيه حتى لو لم تحدث الجزؤ بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزؤ
كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزؤ كالكل ما دام جزءا ولو حدث جسم اخر
غير الجزؤ ولم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان انه ليس لتاخر الجزؤ دخل في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئيه
وقال المراد ان المقتضي لتشكل الجزؤ بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزءا او صار مانعا عن ان يحصل
له مثل شكل الكل وهذا العارض انما عرض لكونه جزءا لذلك الكل بسبب المادة المقارنه لتلك الصورة المتجزيه بها لكن كلمة الواو بين العارض
والمانع يقتضي المغايرة بينهما وقوله الشيخ ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل
يصرح بان حصول الجزؤ بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التعرض للبعديه في المقامين مستدركا لا طائل تحته فتفسير
الشارح اوفق بكلام الشيخ الا ان السوال وارد عليه قوله واما المقدار لو انفرد فقد بان ان اختلاف الكل والجزؤ مقدارا
وشكلا انما عرض للفلك عن ثلثة امور وتلك الامور منتفيه في الطبيعه الامتداديه فانها لما انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكليه
والجزئيه فكما امكن ان يقبل في الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعيه بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها
محل للصورة الجسميه او الموضوع وهو جسم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك انه حالف الجزؤ فيهما لم يمكن ان يقال ههنا الطبيعه
لحق الطبيعه الامتداديه في السابق شكل الكل عن صورة فاعله بحسب مادة قابله او موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزؤ اياه
فظهر الفرق وقال الامام حاصل الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرنا في الفلك بسيط سواء الشكل كان ممكن الوجود في نفسه
وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلاجرم حصل ذلك الشكل كله وذلك يقتضي ان لا يحصل
مثل ذلك الشكل للجزؤ الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسميه القائمة لا في مادة فقد حمل الامكان على امكان الشي
في نفسه والقوة على الصورة النوعيه الفاعليه فينبغي قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره
واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعله والامكان والقوة على المادة القابله فشرحه اطبق على المتن قوله واعترض
الفاضل الشارح اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل والجزؤ في جسم واحد في الشكل
لتساويها في المقتضي فنقض بالفلك لان مقتضي شكله هو الصورة النوعيه والصورة النوعيه للكل هي الصورة النوعيه للجزؤ مع ان الشكل كروي
وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا او مربعا او غير شكل الكل فالمقتضي واحد مع اختلاف الاثار فاجاب بان الاختلاف
شكل الجزؤ والكل في الفلك لاختلاف مادتيهما والاعتراض عليه ان الاختلاف الكل والجزؤ لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان
اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه فقال القول بان الاختلاف بالكليه والجزئيه لاجل المادة غير
صحيح لان مادة جزؤ الصورة الفلكيه اما ان يكون عين تلك مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك
الصورة وجزؤها المتساويان في الماهيه حالتين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان يكون جزءا اولى من
العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكليه من جزئها لتقدمه وان كانا شيا
واحدا في محل واحد فنقول في الجسميه الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة
السابق اولى بالكليه من جزئها وان كانا شيا واحدا فامكن ان تختلف الجسميه المجردة بالكليه والجزئيه وان كان الثاني كانت المادة

مخالفة لجزئيها بالكلية والجزئية فان كان ذلك في مادة اخرى تسلسل والا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء
في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا تختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور تختلف
بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي ان تختلف بذاتها كما ان التقدم والتاخر تعرضان الزمانيات بواسطة الزمان
وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة
قوله تنبيه هذا الحاصل المطلوب ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى
ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فتكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا
اليه بانه ههنا او هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها ايضا
بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات
لانها اذا كانت مشارا اليها بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فتكون جسما بالذات
بالضرورة فلاجل ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوب سمى الفصل بالتنبيه والشيخ لم يتعد على المطلوب الاول ونبه
على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون
حصرها ذات حجم سارية في ساير الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى واما ان لا يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون
مقطعا لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فالملازم
بين وضع الهيولى وصورة جسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة
منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير
منقسم وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها وبتبيين ذلك انها هي التي تعيد تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها
من قبل الصورة كان هذا بها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية
وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي
الهيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين جنس
اي مقولة مقولة قلت هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارح ان لما كان
البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان
باطلان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة
الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا
وضع لها اذا كانت بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات
فيكون جسما او غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى الاشارة اي مقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل
مقطع اشارة فهو غير منقسم فان مقطع الاشارة لو انقسم الى جزئين مثلا كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فالمفروض
مقطعا لم يكن مقطعا وهو محال ولما كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية
الى ان كل غير منقسم فهو مقطع الاشارة فثبت ان الهيولى حين لا تنقسم في جهة الاشارة فان لم تنقسم في جهة اخرى فهي نقطة
والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا فخط او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في ساير الجهات
فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى
لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان يمينها مغاير لشمالها وقدامها مغاير
لما وراءها وفوقها مغاير لما تحتها فكانت منقسمة في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا

قال الامام قولنا الاجناس العالية المقولات العشر ... العالية هي المقولات العشر

يكون هو

اعراضا والكامل لا بد ان يكون جوهرا والوجه الاخر ما ذكره في الشرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر وللقائل
ان يقول المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع في ذاتها فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة
ذات الوضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء اخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل
على بطلانه لانا لا نسلم انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع
الاعراض الجسمانية السارية والهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل على ان
الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء
الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الوضع الغير
اما جسميه او في جسميه لانه لا بد ان يكون ذا وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في
حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كان جسميه والا كان نقطة او غيرها في
جسميه فلا يكون الهيولى مجردة هذا خلف فقد بان ان ما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل
على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة مستدرك في هذا التوجيه اذ يكفي ان
يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان يكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه
فلا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انعكست الموجبة كنفسها
وان بين بتقييد بحال فرض اشارة تمتد اليه ولا يتجاوزه كما فعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام
الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة
اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجايز ان
يكون للهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كان التحيز صفة ذاتية للصورة
الجسمية مع توقفها على وجود التحيز وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصوله لها من النار موقوف على مماسة الخشب على
استعداد للاحتراق وعلى ارتفاع المانع قوله يريد بيان امتناع حلول الصورة اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في
الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما مع الفصل بالتنبيه وبه يتبين القسم الثاني
من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لا ابطال القسم الثاني من البرهان هو ان يكون امتناع ان يكون الهيولى المجردة
غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة
الجسمية وان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نجيب عنه بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت
مجردة عن الصورة الجسمية فهي بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات وتسميتها
بالهيولى والصورة مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية
لها يستلزم المحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل يستلزم عدم الواجب
وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا
والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض
لحوق الصورة اياها لزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها ادانا
التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتى يجوز ان يكون
مجردا ثم صارت جسما فتبينا انها يستحيل ان توجد بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على هيولى
هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ في الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة على الهيولى المادة في

لجواز ان يكون للهيولى المجردة

الوجود واما انه هل يوجد هيولي بدون صورة فذلك بحث اخر لا يتعلق فيما هو بصدده. وتقرير الدليل ان مهنا ان الهيولى لو كانت
مجردة عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة فلا يخ اما ان لا تصير ذات وضع وهو ح لان المركب من الهيولى و
الصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية بانه هنا او هناك واما ان تصير ذات وضع فاما ان تحصل في
جميع المواضع او لا تحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة او تحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع اما ان لا
يكون اولى بها وهو محال والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وح اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او
بعد لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الموجود فالشيخ اوردهما وفرق بينهما وبين نظيريهما قوله فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول
الهيولى في موضع معين حاصلة قبل حصول لحوق الصورة والاخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل حصول
الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين اصلا فحصولها في ذلك الموضع لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الحيز اذ الهيولى لم
يكن هناك ولا في موضع اخر وفيه نظر لان غاية ما في الباب ان هذا ان الهيولى لا تحصل في ذلك الحيز لاجل انها ما كانت
في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقا فلم لا يجوز ان تحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب اخر
وان لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية لما
كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظان على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني فهو ان
تحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين و
الفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءا من الهواء اذا فسد الى
الماء في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب
حصوله فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء فسد الى الماء فيبقى في ذلك المعين لانه كان قد حضر
له الحصول فيه بالقسر فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لاولويته لها بذلك الموضع سابقا على حدوث الصورة
واما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق قوله وليس يمكن ايضا في هذا الكلام ايضا مقصودان
احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضع بعد لحوق الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول
فلان الصورة الجسمية نسبتها الى ساير المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على السوية فيكون الهيولى
الجسمية نسبتها الى ساير المواضع على السوية فلا يكون حصولها في البعض المواضع اولى فان قيل يجب ان الصورة الجسمية
لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان تقارنها صورة نوعية في تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع
والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي على وضع جزئي والصورة النوعية ان
عينت موضعا كليا ان الهيولى الجسمية تكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فلهذا قيد هذا القسم
بالاوضاع الجزئية التي لاجزاء كل واحد وهنا سوال وهو ان يقال لما جاز ان تقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد
الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان تقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما النظير فهو المثال
الاول من المثالين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان
الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع
السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله بقصد الموضع الطبيعي تسامح ما هيهنا لان القصد
يستلزم الشعور اللهم الا اذا اثبتنا الشعور للطبايع قوله وانما لم يقصد اي جزء اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا
واعلم ان كلام الشيخ في التقسيم لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على الفرق بين النظيرين وبين القسمين
واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الغرض المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع

الموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والمظان على السوية فلا تحصل في موضع معين وكانه قال لو فرضنا هيولي غير ذات وضع
ثم لحقتها الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص وتحصل في موضع مخصوص لكنه محال لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على
السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظيريها لانها مجردة بحسب الفرض قوله واعلم ان قابل
ايراد النظيرين كان سائلا يقول المعلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة عنده فلا يتوجه منه الا بيان استحالتها واما
ايراد نظايرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعاه لا يتوقف عليه اجاب بان فايدة ايراد النظيرين سد باب
المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب لمعارضة مقدرة فانه لما قيل الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان تحصل
في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السوية وهو محال امكن ان يعارض بالجزء الهوائي اذا فسد الى الماء حاصل
في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب
بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء
ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبته اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه ان لم يكن هناك كان ثمه وهناك اقرب المواضع
اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع السابق والهيولى مجردة عن ساير الاوضاع فقد انسد باب المعارضة كلها واطلاق اسم
المعارضة ليس بجيد ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف توجه على طريق
المعارضة وكيف تذكر الفرق في جوابها قوله وقد يلوح من كلام الشيخ الفاضل الشارح الامام اورد النقض بان الجسم
العنصري نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره باية صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دايما فلم لا يجوز ان يكون
الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه تحصل في احدها اجاب بانا لا نسلم ان نسبة جسم العنصري الى جميع الصور النوعية
واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا
نقض اخر ليس في الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول اشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه
من غير تعليق بالكتاب ثم قال ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة لحصولها بعد التجسيم
في حين معين كما جاز ان تتصور بصور متعاقبة مقتضية لتخصصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات
ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا تكن نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان هذا الوضع لا يكون
الا وضعا وقد منعه الامام فليس يمتنع ان يقال تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع الا انها بعدها بوضع معين حتى اذا
انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين فتخصص بالوضع المعين والحاصل ان السوال ان اورد
بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه بالفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلا قوله ويحتمل ان يكون الوجه
في ذكر الخلف هو ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة وهي لا تدل بالذات على المطلوب
وهو لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وينعكس عكس
النقيض الى ان كل هيولي مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة ينضم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة
بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالضرورة يلزمه ولا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة
ولو قال هي لا يدل عليه بالذات بل بواسطة عكسها وهو لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة
الاخرى فانهما ينتجان النتيجة المطلوبة كان اخصر واحسن قوله وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا لا شك ان الا
جسام مختلفة بالحقايق فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية فيكون اختلافها
انما هو بالامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما تحصل الاجسام وتتنوع
بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبداء فصله وانما اورد قد لان الهيولى لا
تقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دايما بل في وقت دون وقت فافاد بقد جزئية الحكم

ليعلم ان الهيولى لا يفارق كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد ان الهيولى
انما يفارق بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جعله الحكم بحسب الحكم انما يكون بحسب افراد الموضوع لا بحسب افراد
معلق المحمول قوله وكيف ولا بد من ان يكون امام صورة قد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهيولى ففيه امر ثالث وهو
الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون
فاعلة فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان الآثار التي من الاجسام مبدأ فاعلها
تخصيص تلك الآثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها مقبول لما كان المدعى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة
النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا تخلو عن الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض لان الاجسام
لا تخلو عنها فيه انها لا تخلو عن مبادئها بخلاف الآثار الأخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو
عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا
هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اقساما وتقرير برهانه ان تلك الاجسام تختلف بالآثار وتلك الآثار ليست واجبة بذاتها
فلا بد ان يكون لها مبادي فمبادئها اما ان يكون الجسمية او الهيولى او امور اخرى والاولان باطلان لما ذكر فهي امور مغايرة لهما فاما
ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا باطل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الاجسام
واما ان لا يكون مفارقة لها وهي اما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون
الا في الهيولى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها يتوقف
عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت و
تحصلت باعتبار تلك المبادي فهي مقومة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذن هي
جواهر وهي الصورة النوعية لا يقال لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السوية لم لا يجوز ان يكون للمفارق
خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند
اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تتألم وتتلذذ بحسب احوال الآلات بخلافه بل منهم من استند الآثار الى الفاعل
المختار وح لم يمكن معه اثبات ان لها مبادي في الاجسام سلمنا لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها تصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما تصدر منه
الكمالات الفائضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام فيتبين ان الاحراق ليس
الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار
من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار وح نقول بعد التقسيم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف
يتردد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما
اعراض او صور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لا تخلو عن صورة
فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب قلت تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها فالهيولى لا بالعكس ثم
لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عليها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض
قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل
يستحيل ان يتوقف على العرض القائم به واما على العرض القائم بجوهر آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر
وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لا به ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان يكون
صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك فان
حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات

احدها ان في الجسم شيئا وراء الجسمية هو الباقي مع الانفصال وثانيها ان ذلك الشيء محل للجسمية وثالثها انه متقوم بالحال حتى
يكون هيولى والحال صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى
شيئا آخر هو مبدأ الآثار واللوازم وثانيها انه حال في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر في دليل اثبات الهيولى المقامان
الاولان اما ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص
الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان
ذلك عندهم ظاهر واما المقام الثالث في الصورتين فانما ظهر من نفس التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة
الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من
غير حاجة الى زيادة مقدمة قوله وكذلك لا بد لو استحقاق مكان خاص او وضع خاص هذا دليل ثان على وجود الصورة
النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف في استحقاق المكان او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما لغير
الفلك المحيط او وضع خاص كما للفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زائد عليها وهو الصورة النوعية
ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين دليل من اختلاف الاجسام في الكيف ودليل آخر من اختلافها في الاين
فقد اسند الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية
وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها واليه اشار بقوله الصور تختلف باعتبار
آثارها الى آخره فليس معناه ان الصورة النوعية مختلفة بحسب الذات حتى يكون المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين
صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة المناسبة للكيف ويقتضي الاينيات
من حيثية مناسبة للاين ويقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبدأ في
الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد
قوله وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول
الاعراض غير واستحقاق الاعراض غير الصور ونوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام وللقائل
ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مبادي لها هي الصورة النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين المبادي و
الآثار فاي حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضاحها والجواب انه ما اورد المغايرة بين الاعراض والصور مطلقا
بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادي في الاجسام هي الصور وعدم استناد الصور الى مبادي لها
في الاجسام هي صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته
لملاقاة النار فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن فلولا انه في الماء سببا
لبرودته محفوظا بالذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا يعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار
هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود طبيعة ماء قوله والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاجسام
كما اختلفت في الآثار والاعراض كذلك يختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف الصور
النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية لصور اخرى ويلزم التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق
بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما تصور بصورة
لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا
تمهد هذا التصوير فللقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة
حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا
يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الاجسام بحسب اختلاف

الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف
بكيفيتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل
الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين احدهما انه ثبت ان في الاثار الاجسام واعراضها مبادي موجودة في الاجسام
ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي الى المفارقات
وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله ما مر من مغايرة الاعراض لمبادئها في استنادها الى
مبادي في الاجسام وعدم استناد المبادي الى مبادي اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال
الوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لما تبين ان لاثار الاجسام وصفاتها
مبادي تنوع الاجسام وتتصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك
ان الاستعدادات والمواد ليس كذلك اما الاستعدادات لزوالها عند حصول الكيفيات والاثار فهي يمتنع ان يكون منوعة للاجسام
واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات او بامر آخر فلا مضايقة في
الاسماء بعد ظهور المعاني فقوله الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى تلك الاستدلال على انها ليست
باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست مواد لان المادة لا يكون فاعلة وهذا جواب عن
السؤال الثاني وهو لا يتوقف على الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة فلعله سوى المادة في قوله وسائر الاحوال المذكورة والالزم
الاستدلال لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدلال باق اذ يمكن ان يقال قد ثبت ان للفلكيات
مبادي والاستعدادات والمواد يمتنع ان يكون مبادي فباقي الكلام مستدرك فنقول تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك
هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا اخر في الجواب الثاني ولا ارتياب في ان تعدد الطريق ادخل في اثبات المطلوب
وعندي ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه في مبادي الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام
فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام اثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مبادي لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف
الاثار لاختلاف المبادي لكان اختلاف المبادي لمبادي اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الاثار بل في نفسها ولا يلزم من
استناد الاثار الى المبادي استناد اختلافها الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدا واختلاف الاثار بحسب اختلاف
القابل نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان تقبل التشكل والالتئام
والانفكاك بسهولة او يقبلها بعسر او لا يقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية
المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه ان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور
النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات بصور نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصور اخرى
ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت الصور مبادي للكيفيات حيث قال اما
مع صورة توجب قبول الانفكاك الى اخره فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام
ولئن وقع النزاع في اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم
فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية
لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون والثاني محال اذ مبدأ اللازم يمتنع ان
يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما للنفس الجسمية او لما فيها حالا لا يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا و
لا محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين
الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل لان الحال ان لم يكن لازما امتنع ان يكون
لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك

ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي حتى تقال لزومها لو كان لجسم
او جسماني لكان اما للجسمية او للحال فيها او لمحلها او لغيرها كالحال والمحل وكذا الثالث لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته
الى جسمية غيره فليس بان يقتضي اللزوم للفلك اولى من ان يقتضيه لغيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز ان
يكون لزوم الكيفية له بلا توسط الصورة ولما بطلت الاقسام الثلثة من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك
فليكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات
الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهي ان المعلل
اذا اورد الدليل فالسائل اما ان يسلم جميع مقدماته الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا
بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض
الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورده دليلا على نفي ما ادعاه
حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما يأتيان في الدليل يأتيان ايضا في مقدمات
الدليل وقد يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض
لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الانواع الثلثة وقد تقال المعارضة اما بوجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل
دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة وقد يسلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس شيئا لان
المعارضة لو قامت وتمت دلت على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة في القطعيات كالنقض وترتيب المنوع
ان يقدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالي وتقريره ان الدليل على
اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول
باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين واما العناصر فثبت ان احوال
صنفيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبيل الصورة النوعية لكن الا اولى يجوز ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت
وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة
للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين
الاجسام وهو محال والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة
مستتبعة اياها وح سقط التقسيم المذكورة لابتنائها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك
لم يبق ذلك التقسيم لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لا لشيء اخر فاما استناد الصورة الى المادة فغير معقول
لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والا لم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول يجب
ان الصورة النوعية سبب الاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب انهما يكونان متلازمين
وكيف لا يكون لازمة وهي تمنع الفلك عن الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة
للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على
تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير وانما يجوز
لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها
في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت موجودة في الفلك كانت لازمة
لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه ح يصير معارضة والسؤال وارد على قوله استناد الصورة الى المادة
غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشارح في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك
لذاتها فان اللزوم ربما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما وح نختار من التقسيم ان اللزوم لما لا يكون حالا

في الجسمية ولا محلا لها ولا جسما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق ولا محذور ومن هنا تبين ان مراده بسقوط التقسيم لو كان سقوط
نفس التقسيم على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان نعم البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك كان
هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذاك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان
الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسمية
كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال الامام هب ان الحجج التي ذكرتموها تدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب
لهذه الاحكام لكن المطلوب ان فيها صورا اخرى ومبادي الاحكام لا يجب ان تكون صورا لجواز ان تكون اعراضا فلا بد من الدلالة
على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صورا وهذا منا قضة والشارح لم يورد ها لان في الدليل اثبت
ان كونها صورا ثم قال واني الى الآن ما رايت احدا منهم تشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان المجيء
هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن حيث
قدم النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حالة في الجسم
او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن صورا لانها لا تكون مقومة للجسمية وجوابه
سلمنا ان هذه الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا تكون صورا اذ ليس من شرط الصورة ان تكون مقومة للجسمية بل
شرطها تقوم الهيولى وسياتي بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة ان نحو
يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثباته جوهريتها مهنا قوله ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية
هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم تمتنع من حملها على كثيرين والتشخص اذا
حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في التشخص امر زائد على الطبيعة النوعية لم يختلفا في هذا الوجه وذلك الامر
الزائد هو التشخص والتعين وقد عبر عنه بانه صفة يمنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت ان التشخص في العقل مركب في العقل
من الطبيعة النوعية والتشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والاخر التشخص او
ليس في الخارج الا امر واحد بالذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان في النوع امرا زائدا على الطبيعة
الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود قد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام
الشيخ القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع اما ان يكون معلولا للماهية او لا يكون فان كان معلولا
للماهية كواجب الوجود انحصر نوعه في شخصه فان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضانه واما ان لا يكون فان كفى كالعقل
كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في اشخاص وان لم يكف بل لا بد من القابل فاما ان
يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر في شخص كالفلك فان له مادة واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فيتعدد التعينات
بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته
فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا تقرر هذا فنقول كلام الشارح انه قد ثبت
ان الجسمية لا تحصل ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت انها غير منفكة عن التناهي والشكل محتاجة اليها فقد ثبت
انها في وجودها وتشخصها تحتاج الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من الاشياء اخرى وذلك
ان الاجسام العنصرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة
لاشتراك الهيولى في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار
لجواز ان تكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية وتكون مع ذلك متشابهة في المقدار اذ المقدار عارض والتشابه في العارض
لا يستلزم التشابه في المعروض وهذا الكلام مشتمل على ثلثة ابحاث البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها
الى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة الا انه لما لم يتبين بعد بيّنها هاهنا بوجه اخر قد اشار الشيخ

٥٧
٩٨

الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر فان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم ان
يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شيء لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثاني ان الهيولى لا
يكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية في تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا تكفي في تعين الصورة فمن
الجائز انها تكفي في تعين الصورة ولا تكفي في تعين الشكل والمقدار حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن
ان يتفصى عن البحثين بان يقال لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الا احتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجية الى
الهيولى وربما يقف فيما سياتي على ما يحقق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر
كافية في تعين الصورة لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر شخص واحد والبحث
الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف
الصور الجسمية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات
واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو
معد للاحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين وتقرير جوابه عن السؤال الاول انا لا نسلم ان لزوم المقدار والشكل لو كان للحامل لزم
استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل بمجرد الهيولى وليس كذلك بل والمقادير
والاشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني انا لا نسلم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة
لصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة فقوله فيما نقله الشارح ان الاسباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول
اي الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اي الاختصاصات في الصور النوعية
وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية
لتشخص الصورة فان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلة واقترن المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر
حادثة متصلة بالمادة الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية
المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج الا اذا حصل له انقطاع عن البحر و
كمية وكيفية وهيئة مخصوصة ان وفسر الاحوال المتفقة من خارج بالامور الاتفاقية التي تتوقف وجودها فان علل الاشخاص من
حيث انها اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا توجد الا مرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود التشخص الواحد مرتين
وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية
التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها
غير ثابتة ولا شك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا القول في التغيرات الطبيعية
من الاحوال الارضية واما الصورة السابقة فهي لا تكاد تستقيم تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة وكذا القواسر الخارجية كما
في فصل بعض العنصر منه فان القسر على الفصل مما يعد حصول الصورة من المبدا وايضا فقد فسر المعينات او بالمشخصات و
ليس من العلل المذكورة هاهنا مشخصات فقد فسر المعينات هاهنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من
العلل الفاعلية معدات الصورة الشخصية فان العلل المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية والفاعل يفيض تشخص الصورة
او المقدار في القابل بمعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما يذكرها تعويلا
على ما سبق والحاق المتعلم الذكي به فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات و
معدات لكن الشيخ وصف العلل بانها تتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ولا شك ان المشخصات لا تحدد المقدار والشكل
فان الشيء لا يحدد نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة تحتاج في تناهيها وتشكلها ومقدارها الى الهيولى

وهي لا يكفي في هذه العوارض بل يحتاج الى امور اخرى فكيف ينال من الامور الاخرى هذه العوارض و كان الامام انما اقتصر
على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج في الخاطر ان المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات
للفاعل على الافاضة قوله كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها
قيل حيث جعلها سند المنع الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يثبتها مهنا فقد اخل بالواجب اما الذي ذكره الشارح من ان
المادة علة قابلة فلا بد من انضمام العلة الفاعلة فهو لا يتم لما سنبين ان مراده من العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول كل حادث
لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والا
لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج
ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثاني لما سنعرف
فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود
يقرب المعلول الى تاثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان
القرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود متعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف
استعداداتها فاذا ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق
او لا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا فعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق
ازلي وعدم لاحق ابدي والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم ولهذا الاسرار التي تتضمنها
القاعدة السرية منها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث اخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث
ومنها اخر وهو الذي يقتضي هذا السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان يجعل
السر العظيم ليترتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بد من حركة سرمدية
لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم توجد الا في زمان متسابقة غير متناهية
والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود حينئذ زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انها لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة
وانما يلزم منها لو لزم ان بعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان انقطاع
الحادث لا يكون الا بانقطاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد انقطاع الوجود فان انقطاع ذلك الوجود
ايضا لا يكون الا بانقطاع وجود اخر وهكذا يتعين وترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل
المحال فتعين ان يكون لا يكون انقطاع الحادث الا بانقطاع عدم وليس عدما ما لاحقا لامتناع انقطاع المعدوم فهو عدم ابدي فلا بد ان يكون عدما
سابقا ازليا وانقطاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث اخر فاذن لا بد ان يكون بعد كل حادث حادث اخر لا الى نهاية فقد استفدنا
من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما ما
قاله الشارح فظاهر ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت
ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب الاستعدادات المتسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة
لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم توجد لما حدث حادث بل لا يكون جميع الاشياء ازليا ابديا
لان المبدا الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا
وهو معلول المبدا الاول بالذات او معلول معلوله فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلولا هذه السلسلة الثابتات الى الحركة
السرمدية ابتداء وعالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود
ومن حيث تجددها تصير سببا للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات
القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ترتبت سلسلة

سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة قوله واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لا يخفى على من
تامل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءا من علة الهيولى والشارح ان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ
ايضا اشار في الشفاء اليه ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين
المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون الهيولى بتجردها عن الصورة الى الفوم مستدرك
لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر علية الصورة كفى قسمة علتها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال
الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية
والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير متجسمة واذا نظرنا
الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قائمة بذاتها فانه لا مانع لها الا امتداد سائر في سائر الجهات والامتداد السائر في
سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاج عوارض من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى
الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى
الهيولى في الوجود بل في العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى وشرع بقوله ومهنا سر اخر
الى تمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية النوعية اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية
فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل بين ما يتقوم به الشيء
او بين ما يلازمه فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة في الطريق الخاص لاجل انه سيشير الى انه اقتصر ههنا عليهما ثم
اورد الطريق العام والفاء في قوله فاما ليس للتسبيب بل لمجرد التعقيب وهو مبني على التلازم فقال الامام تلازمهما ينقسم الى
اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة
فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة اذا
كانت محتاجة اليها ينحصر في انها علة تامة او جزء علة لان ما لا يحتاج اليه الشيء اما جميع ما يحتاج اليه او بعضه فلا ثالث لهما وان
كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءا منها لا يلزم ان يكون آلة او واسطة ولا يندفع هذا الا
بعناية وهي ان يقال المراد العلة التامة وبجزء العلة ما لا يكون ما لا يكون واسطة وآلة فكانه قال الصورة اما علة تامة او لا فان
لم يكن علة تامة فاما ان يكون واسطة او آلة او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة
لكان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لا بد في امثال ذلك من ان
يكون على اصل التقسيم الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقية اقسام ما ثلثة واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو
ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففاسد لان التقسيم المذكور ليس مورد التقسيم على ما
والعجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا التقسيم احتمال وفيما اشار في تعقيب الصورة بابطال هذا القسم واذا احتمال له فاي
حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين شيئين اما يكون احدهما علة موجبة للاخر او كانا
معلولي علة موجبة بحيث يقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالاخر كما سياتي في المتضايفين والعلة الموجبة هي التي يجب وجود
المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما وانما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق
احدهما بالاخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للاخر لم يكن احدهما
معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها
عن المعلول ولما كانت موجبة امتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين
فاستنادهما الى العلة مطلقا لا يكفي في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود
واستنادهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها

لانا لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة بحسب انكار كها عن واجب الوجود فلا بد من ذلك من اقتضاء
تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منهما بالاخر وتعلق كل واحد منهما يجب ان يكون دايما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات
جاز انفراد احدهما عن الاخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للاخر
خمسة امور احدها ان يكونا معلولي علة واحدة والثاني ان يكون تلك العلة موجبة والثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالاخر
والرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك الموجبة العلة الموجبة والخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق
كل واحد منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الاخر ح فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية
والتلازم غير دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للاخر
كانت موجبة له لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للاخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود
وجميع الممكنات تنتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة فنقول مسلم ان المتلازمين يكونان ح معلولي
علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم يقتضي ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم
ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة ومن اين اقتضت دوام تعلق كل منهما بالاخر ولم لا
يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كاسيأتي وسوال اخر لما اعتبرت العلة الموجبة
فمعلولاها يكونان متلازمين كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق العلة وكلما تحقق العلة تحقق المعلول الاخر
فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول
الاخر فكل واحد منهما ملزوم للاخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة
بل من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا يستلزم المعلول الاخر فلا يتكرر الوسط
ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للاخر او لا يكون فان كان احدهما علة ينقسم
بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة والهيولى يستحيل ان تكون
علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل
لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستفاد من اعتبار الايجاب وانما قال في الاول والثاني من العلية وانما قال في الاول من
حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة
لم يحتمع الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة
هي الصورة ويجي فيه الاقسام الثلثة المذكورة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للاخر فاما ان يكونا معلولي علة واحدة
رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة يقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون الهيولى
يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للاخر
ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايفين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون بسبب خارج عنهما لعلم فانه انما
اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الاخر او بالاخر
وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها في قوله لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون القابل فاعلا فان العلة
الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يكون يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فيها الايجاد فاذا
لم يكن احد الشيئين علة موجبة للاخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الاخر لجواز ان يكون
احدهما علة موجبة للاخر غير فاعلية وح يمتنع تخلف احدهما عن الاخر للايجاب وايضا لم ينقسم عليه الصورة الى الاقسام
المذكورة صورة ان الالة ليست فاعلة ولم يحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما بالاخر وان لم يعتبر
فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة وثانيها في تقسيم علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه

فانه لما جعل الالة مباينة للواسطة كان القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها اما ان تحوج الهيولى الى شي
غيرها وهي العلة المطلقة او تحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان تاثير العلة القريبة بتوسطها
فهي الالة او لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المتوسطة المطلقة والاولية فان العلة المطلقة التي
يكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك والاولية هي العلية بلا واسطة والعلة التامة
كذلك واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا
قوله مطلقا في الالة والواسطة يعني بدون الشركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى
احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال
انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون الة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها
للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان تبين ان الصورة
لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا الة بين الفاعل والهيولى بل شي اخر يتقوم به الهيولى وهو الشريكة والا
كان الاقتصار في انه اذا لم يكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثانيها في القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما علة للاخرى حصر
الشيخ فيما يكون بسبب رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخر لا بد ان يكون بسبب رابط وحصر
الرابطة في قسمين واحال لها جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان
معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالاخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية
او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للاخر والا يلزم
ان يكونا معلولي سبب يقيم كلا منهما بالاخر او مع الاخر وهما محالان ولما كان من الظاهر ان تعلق الهيولى والصورة ليس
بحسب التضايف لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الاخر تعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اقتصر
عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيتكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة
الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها مستلزم له وبينه وبين كل واحد من اجزائه
تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للاخر فصورة الجسمية ملازمة لصورة النوعية
ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخرى فنقول
انا لم يكن احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى وملازمة
لها كانت علة موجبة بالضرورة قوله يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة
فان الهيولى تفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك
لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا كانت احتياجا لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب
ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا قوله وهذه القضية مفتقرة الى حجة تقرير السوال
ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى وبين الصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا
يجب ان يكون لاحدهما افتقار الى الاخر كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار الى الهيولى فلم لا يجب ان
يكون الافتقار من جانب الصورة فقيل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين فح
لعله هو المراد وجوابه بانه سيبين لان لا احد المتضايفين تاثيرا في الاخر فقيل عليه انه كلام على السند المنع وهو
غير موجه وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة بما سبق من
ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة واحدة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما الى الاخر
افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه ههنا وفيه نظر سيجي والحق في الجواب ان تلك القضية

ليس مبنيه على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل بدون العلة الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفا حيث قال
منعنا ان يكون الهيولى اوجدت ذات الصورة منفعلا ليس فاعلا ومعنى ان ذاته لا يمكن ان توجد الا مستعدا لمقارنة الصورة بل على
ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالقوة وبين الامرين فرق قوله والفرق بين الالة والواسطة جعل الامام
الواسطة اعم من الالة والشارح جعلها مباينة لها وقوله الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين
الاعم والاخص مستهجن فكما ان الالة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للالة قوله او يكون الهيولى متقدمة على الصورة
الامام لما ربع الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الاخر
او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية الى اخره اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان
القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله بالاخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الاخر على القسم الاخير
وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارج لا فائدة فيه وكان الواجب ان
يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الاخر اوبه وقوله بل بسبب اخر يقوم كلا منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لا
ما استدل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالاخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالاخر ومعه وايضا يلزم المنافاة بين
مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في تقاسيم احدهما ان
قوله يقيم كلا منهما بالاخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الاخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الاخر الا استغناء
كل منهما عن الاخر لانه في مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر
لم يكن قوله بل بسبب خارج يقيمهما على فساد توهم الجمهور وان كان السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل واحد منهما مع الاخر
منافية له اذ معناه نفي الارتباط بينهما والحق ان القسم يطلق بالاشتراك على ضم قيد الى الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال
والاقسام لا تكون بنا في مورد القسمة في الاول لا في الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني ولا
احتلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب ثالث
لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الاخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الاخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام
هو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير الاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح هكذا وجهه وفيه
بان معنى مع الاخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للاخر ان يكونا
معلولي علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين اما لو جاز لجاز ان لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا
لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب
ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض انه ليس احدهما علة للاخر كان الاخر ايضا ممكنا فاذا ارتقينا في
العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفا الى هذه الدلالة وسبق منا ايماء
اليها فيما سبق واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للاخر ولا معلول
علة ثالثة وقد مر اشارة الى فساده من ان ذلك ينافي التلازم وفيه ما مر واما الثاني فتقريره ان قوله مع الاخر ان اريد به استغناء
كل منهما عن الاخر وهو منافي مورد القسمة وان اريد غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف
قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير محتمل له لان الاستغناء من الجانبين مناف لتلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب
اذ لا يعقل من قوله مع الاخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه فماذا يفسره ام يقول انه مهمل والصواب في الجواب ان
افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه وليس سلمنا لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة البرهان قوله
اشار واما الصورة التي يفارق الهيولى لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى
مستمرة الوجود لا ينعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة لا يكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة

المطلقة بانعدام جزئها فالجواب ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل الصورة التي
هي شريكة العلة اما ان يكون موجودة اولا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون شريكة متشخصة فنقول انها
وان كانت متشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود في الخارج
ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص فيكون ان
يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية المتشخص بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة لا يكون مطلقة فالجواب
ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي احدى الصور المتشخصة
لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة
ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس في الخارج الا هذه وتلك لا امر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة واما ان الصورة
ليست آلة مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى للالة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة
هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل
الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال فان اطلاق الالة بمعنى التوسط بين الفاعل والمنفعل من
حيث انها متشخصة كلفظ اطلاق العلة والا فالتحقيق يستدعي انها الى معنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة قوله وههنا شيء
اخر البرهان المذكور دال على ان للكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه ثبت
ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة و
قد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة
من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالتشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص
فلا بد ان يكون مع الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل
وقد صرح به في الاخير من اشاراته فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة
فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات
وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال الشيخ ههنا اتمام الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة
اعني ان الصورة ليست علة مطلقة من غير حاجة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله في اول الفصل قوله
الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث اعلم ان ههنا ثلث عبارات احدها ما مع المتقدم متقدم والثانية المتقدم على المع
متقدم والثالثة ما مع المتاخر متاخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التاخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله
ان الشيء الذي يكون مع المتاخر متاخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول مسئلة تقدم تحدد الجهات على الاجسام
المستقيمة الحركة لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاود ولا يكون من شانه ذلك الا ويكون الجهة
ذاهبة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم يوجد الجهة بعد واذا استحال تاخر الجهات عن
الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها واياما كان تحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة
الحركة اما على تقدير التقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني
مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوي قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم
على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته
فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هذا خلف وسنبين لك في ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق بمتن الكتاب ثم سال نفسه ان الحاوي
مع العقل الذي هو علة المحوي وما مع المتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور فاجاب بان تقدم
العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فخرج عن ذلك ان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتاخر

يجب ان يكون متاخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم
في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي والتشكل وبين الجسم المستعمل الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود الملاء وعدم
الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء
وعدم العدم عين الوجود وان فرضنا مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق فكما اذا حدث معلولان عن علة واحدة
من غير تعلق لاحدهما بالاخر حيث قال مع المتاخر ما حاصله اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متاخرا عن
ثالث او متقدما عليه كان الاخر كذلك لا محالة وحيث قال مع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا
اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متاخرا عنه لا يجب ان يكون الاخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم
والتاخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء اخر فاما ان يكون متقدما عليه او متاخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متاخرا عنه
فيكون معه ولما كان التقدم والتاخر على انحاء خمسة كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب
التقدم والتاخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان
ولا يكون احدهما متقدما على الاخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبداء من الاخر و
المعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للاخر لكنهما مشتركان في العلية
وقد استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه الاشكال انه اذا كان موجودان احدهما علة للاخر فمتقدم ومتاخر والا فان لم يعتبر
العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متاخر فان كان هناك
معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التاخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم والتاخر اعتبارهما ١١٧
الى ثالث وليس يعتبر في المعية الا حال احدهما مع الاخر او وجه الاشكال ان المعيتين في العلة ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا
بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط
واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء اخر يكونان معا في العلية فلا
موجودين الا واحدهما علة للاخر او كانا معا في العلية فلا بعد في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا
معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما المعية في الشرف بان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد
احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية فالمقدمتان في التقدم
والتاخر والمعية الزمانيات يقينيتان وان كانت بحسب العلية فمع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة
احتياج علتين على معلول واحد ومع المتاخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متاخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون
علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعليته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم او المتاخر احتياج
يحتاج اليه المتاخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في الترتيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتاخر بحسب الطبع
او العلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين في البراهين كانهما بديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باي
معنى وتصوير التقدم والتاخر ثم الدلالة عليها وان جرينا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب فنواجل الكلام على خلاف
ما عليه العرف ومع ذلك فان كان المراد بمجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمعناه من ائمة الكتاب ورد عليه شيئان
احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتاخر عن العلة القريبة ويمتنع تاخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازم
لمعلولها ويستحيل تاخرها عن نفسها والاخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي
قوله اما متاخرة عنهما او معهما والجسم المستعمل الحركة لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او يتاخر عنها واذا كان المراد المعية التلازم فهما
متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان المراد معنى المعية فما عاد الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتاخر
الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل لما كان المطلوب في هذه المقدمة ان التناهي والتشكل اما مع

بمعلولية بمعنى التاخر وعدم المعلولية لا بمعنى عدم التاخر
كيف وقد عدا المعية تلازمية لا اتفاقية

مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير متاخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها
بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا يتم في الصورة
النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة للتناهي والتشكل والصورة النوعية ليست علة لها فلم يثبت فيما
قبل ولا فيما بعد قوله اقول وهذا البيان يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع
اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر التشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تاخر التشكل والتناهي من الصورة
من حيث انها متشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا ينفك في الوجود عن التناهي والتشكل وان
لم يتعلق بها من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متاخرا فهما غير متاخرين عن الصورة المتشخصة
فان قلت ... متاخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما يتاخر عنه اجاب
بان تاخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين و
الوضع وان كانا عرضين له متاخرين عنه ومن الفضلاء من سمعته ليس يعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية
لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف
على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي اليه والتشكل نسبة
فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودة فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة وكذلك والا انعدم التشخص بزوالها
بل الحق ان المشخص هو المبداء الفاعل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية بذاتها وهو واجب
الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير فكذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا انا نعني بالمشخص الا هذا وانا
اقول هذا انما يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهوية لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للتشخص
وقد يندفع الشبهات بقي في البحث نظر لان احدهما ان الصورة المتشخصة لما كانت تحتاج الى التناهي والتشكل كانت متاخرة عنهما
لا محالة فدعوى تحقق معيتها او تقدمها على الصورة دعوى احد امرين احدهما لازم الانتفاء وانه قبيح في نظر المناظرة ومستدرك
في صناعة البرهان وقد سقط المقدمة الثالثة القائلة بان مع المتاخر متاخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني
ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا يختص بها كما ليس به الامام ومن ههنا نرى اكثر المتاخرين
هذا كما خصصوا البحث بالصورة الجسمية قوله وفيه اشارة الى ما ذكرنا حمل الوجود على معناه ان معناه التشخص لانه استعمله في
مقابلة الماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بتشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها
والمراد بعلل التشخص اليه هي الاعراض المكتنفة فان قلت سبق العلة انما يجب بذاتها ووجودها واما باعراضها فغير لازم
لانها متاخرة عن ذاتها فلا يلزم ان يكون متقدمة على ما يتاخر عن ذاتها فنقول لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها
لزم من سبقها سبقها بالعرض وانما لم يعلل بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وخصص علل التشخص لان كلامه
في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهيولى وتاخر علل التشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سنبين ان ماهية
الصورة شريكة لعلة الهيولى فما لم يكن عللها سابقة واما تاخر علل التشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من
توابع الهيولى فنبه ههنا بالتفصيل على الفصل بين الصنفين واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى
فمعناه ظاهر وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اي الوجود الموصوف بالمغايرة
يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك
لا دخل له في الاستدلال قوله على انها معلول من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اقول المائل لو كانت الصورة علة مطلقة
للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة

لانا نجم

الى بيان الملازمة فكان سا يلا نقول هذا يقتضى ان لا تكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لو كانت علة
لها فى الجملة لسبقتها بالوجود والعلل والالامتنع ان تكون الصورة وجود الهيولى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين عن ع
الاول ان المعلول اما معلول للوجود الخارجى او للماهية ونعنى بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة فى الخارج تقتضى
وجوده ولا نعنى بكونه معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضى ذلك المعلول فانه محال بل نعنى به ان الماهية
اذا وجدت باى وجود كان اقتضت المعلول ولا شك ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت فى العقل حصل شئ لا يكون ذلك
الشئ الا من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات الماهية لا تكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد
تكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن له والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشئ والا
لسبقه فى الوجود وقد قارنه فى وجوده هذا خلف بل معلولا للماهية وح ان كانت علة له مطلقا كان المعلول من احوالها وعوارضها
كالفردية للثلاثة فان ماهية الثلاثة علة مطلقة للفردية وهى حال من احوالها وان لم تكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول من احوالها
كما فى علتنا وبعد تمهيد المقدمتين نقرر الجواب انا لا نسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل وانما تكون
كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود
والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم يكن معلولة لماهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها
المعلولة بل جزء علتها هذا ما سنح للخاطر فى توجيه هذا المقام ولتبين ذلك مافى توجيه الشارحين قوله انه الشيخ لا يذهب الى
ان الهيولى معلولة لوجود الصورة اورد هذا على الامام حيث قال الهيولى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة الا انها معلولة لوجود ما
فان اللوازم المعلولة قسمان معلول الماهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة انه يرد
وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة ليست فى نفس الامر بل على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة
علة للهيولى لم تكن ماهية الصورة علة بل وجودها وح لم لا يجوز ان تقتضى الحلول فيها نعم لا فائدة لهذه المقدمة فى الجواب
لانه ان فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان تقتضى الحلول فيها بعد وجودها قوله هذا الكلام لا يناسب ما ذكره
الشيخ اما اولا فلان كلامه ليس فى تمشية العلية بل فى نفيها واما ثانيا فلان فيه انتقالا من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما
يورث الخبط فى البحث واما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصول الشيخ ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو
كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان تقتضى الحلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى متاخرا عنه بل الواجب
ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعللها على الهيولى ويلزم منه محال لكن قبل بيان لزوم
المحال يتبين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى محال لانه لو كانت علة مطلقة لسبقتها بوجودها فسبقت بما يقارن
وجودها فيكون سابقا بالهيولى على الهيولى وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذات العلة
اى لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فيتقدم على الهيولى بما يقارنها ثم استشعر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان تكون الهيولى
معلولة لماهية الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان تكون معلولة للوجود او للماهية فاذا لم يجز ان تكون معلولة للوجود لم
يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد ان تكون واحدة
بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة فى الجملة بل
هى معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة وجزء لها واليه الاشارة بقوله وان كانت ليس من احوال المعلولة لماهيته اى الهيولى
ليس من معلولات ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها فى الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان
المعلولات كما تكون مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح فى هذا المقام وفيه ادراج دليل فى دليل على المدعى
قبل الاتمام كما فى توجيه الامام دفع دليل على نقيض المدعى فى دليله وكل ذلك خلط فى الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال فى قوله
ليس من احوال المعلولة لماهيته فقد كفى بان قال ليس معلولا لماهيته وبنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح

والشارح قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين على التقدير واصدق قوله وان كان من احواله بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا الكلام
بحسب نفس الامر ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك مما ذكرنا اسد واوضح قوله اولعلك تقول اذا كانت الهيولى تقرير
السؤال انكم قلتم ان الصورة لا تستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الهيولى علة سابقة
للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام بانه
ليس كل ما يحتاج اليه الشئ علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشئ وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه
الشئ فى وجوده والذى ثبت ان الهيولى يحتاج اليه الصورة فى الجملة ولا يلزم منه ان تكون احتياجها الى الهيولى فى وجودها فربما تكون الاحتياج
فى صفتها فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافى كونها معلولة للصورة ثم قال الامام تدفع فى السؤال عما ح العلة ويقتصر على ذكر الاحتياج
فنقول قضيتم بان الصورة لا يستوى لها الوجود الا بالهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة
فتكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها فتقدم وتتاخر ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى فى تشخصها
واحتياج الهيولى اليها فى وجودها فالمتاخر عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هى صورة قوله اقول لما
بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة فحصل كلامه ان فى الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان
قال الصورة اذا زالت فان لم تحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فتعقب البدل يتم للهيولى بالصورة ومن هذا العنوان
نظر لانه سيذكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان نطلب كيف هو ولو كان بين ذلك فكيف تصير بعد ذلك مطلوبا
فالاولى ان يقال المطلوب هنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهى انها تشارك شيئا اخر فى العلية مذكورة ثمة وثانيهما
امتناع تقدم الهيولى على الصورة ويفهم توجيه الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه
اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان يدبر الاقامة الثانى ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات
او بالزمان وانه محال لما مر فى الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا
خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة
بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من
الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هى شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة
استحال ان تكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون الا معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا
للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدا المفارق على ما سيجئ غاية ما فى الباب انها تكون جزء
العلة التام والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من
حيث هى صورة والمتاخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا منافاة بين الكلامين واما الشك الثانى فجوابه لما قال الشيخ الصورة مقيمة
للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم تحصل عقيبها بدل لها انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فتعقب البدل مقيم للمادة بالبدل
فتكون الصورة مقيمة للمادة اعترض الامام بان قوله تعقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول مقومة
لشئ مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او مقدار معين لم يكن
بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض صورا
مقومة للمادة وليس كذلك وعنه معارضة فى مقدمة الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح جميع المقدمات لزم ان تكون الاعراض
مقيمة للمادة اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فتعقب بدلها
مقيم للمادة فتكون صورا وتقرير جواب الشارح انا لا نسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما فى الباب انها لا تقيمه فى جسميته ولكنها
مقيمة له فى تشخصه فان امتناع خلو الجسم منها يقتضى احتياج الجسم اليها فى تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم كانت صورا قلنا لا نسلم
وانما تكون كذلك لو كان كل مقيم صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا

وتلك الاعراض اقامت في الجسم اعراضا واما قوله من حيث هو اين ما الى اخره فجواب سؤالين احدهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك اجاب بان المتشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين لا يقال من الابتداء الاعراض المتشخصة ان كان متشخصا انعدم التشخص بزوالها وان لم يكن متشخصا استحال الحكم ان يكون متشخصا لانا نقول التشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه مع انعدام شي منها انعدام التشخص وتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها التشخص من حيث انه تشخص وعليه بنية نقول امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه نعم وان كانت متشخصة لوجود هاية الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم التشخص وهي من حيث انها متشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المتشخص محتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلو قيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج تشخص الى العروض يقول احتياج المعروضة في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس بعيد لما ذكره يعني لا يلزم ما ذكره ان معقب البدل لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان معقب الاين مقيم للجسم المتشخص بالاين وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليهما وذلك لانا في اقامة الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة الدليل البدل للمادة اقامتها في وجودها وكلام الامام انه لو كان كل بدل مقيما في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا ما يقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه وكان الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وبهذا ثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة ومحلها مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة في علة الهيولى وقد ذكر في دليله اقسام ابطل بعضها وبقي ابطال البعض الاخر وتحقيق المدعى وهذا التفصيل على ما فسره الشارح ادرج دعوى اخرى في هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف ما فسره الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل **قوله** ولا يجوز ان يكون شيآن كل واحد منهما تمام في الاخر لان المقيم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الاخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا ان يكون كل واحد يتم مع الاخر لانه اما ان يكون لواحد منهما تعلق في الوجود بالاخر اولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالاخر جاز ان يتقوم كل منهما بدون الاخر فلا تلازم في الوجود بينهما وان تعلق كل منهما بالاخر كان لكل منهما تاثير في الاخر فيلزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر فيه الترديد في ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل منهما واحد منها فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما بالاخر جواز وجود كل منهما منفردا عن الاخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الاخر والا لرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للاخر فقد تطابق الكلامان وههنا نظر لانه قد يراد في اول البحث ان المراد بقيام كل من الشيئين بالاخر الاحتياج من الجانبين وبقيامه مع الاخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد بين الاستغناء والاحتياج وعدمه وذلك قيد في الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالاخر تاثير كل منهما في الاخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالاخر فقط ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة لا ربط بينهما اما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتولد للابوة والبنوة وكل منهما يحتاج الى ذات الاخر فان الابوة يحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهي الرابطة الموجبة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا فكل منهما يحتاج لا كله بل بعضه الى الاخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاخر او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وح لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة

يقيم كلا منهما مع الاخرى بحيث يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينته يكفي من تعلق كل من المتضايفين بالاخر فان افاد احتياج كل منهما الى الاخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالاخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الاخر وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمها ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلا **قوله** وظهر من ذلك جواب سؤال تقدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخر والى ما يكونان معلولي علة يقيم كل منهما بالاخر اجمع فالتلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله تفسيرا اجاب بان المعية التي بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو المتلازمان في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليسا متضايفين وانما تعرض لها التضايف كما يعرض للهيولى قابلية وللصورة فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه نقضا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض التي تبين المنحيثيين لا يقوم احدهما الا مع قيام الاخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احدهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو ح او من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ايضا ح او جزء العلة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض بان الصورة حالة في الهيولى فيصير صورة الكل احتياج الحالة في وجوده الى المحل فكيف يكون جزء من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان المحتاج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن مقيمة للهيولى لم تكن صورة ولا محلها هيولى **قوله** فيجب ان نطلب كيف هو كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل مع شيء آخر واما ان علتها وتقدمها من حيث هي مع لا من حيث هي صورة معينة فهو يختص المتقدم لا عن كيفية التقدم وكان هنا ذكاة في هذا المقام **قوله** اشار الى انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز ان يتحقق لا يحتاج شيء منها الى الاخر فيجب ان يكون احدهما يحتاج اليه الاخر وظهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة وعن شيء اخر اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثاني انه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها عند عدمها فهما امران امكان الوجود وهو غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبدأ فاستفادة وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى شبيهة بالشيء بالقوة والشيء هنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت بالصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم والصورة لا يفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل بالفعل في التجسم لا في الوجود وفي قوله وهو كما ذكرنا موجود ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق عن الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق والا عاد بعض المحالات كما يلزم ان تكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محال وذلك المبدأ المفارق اما ان يتوقف تاثيره على الجسم وح يعود المحالات ايضا او لا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود

او العقل ولما كان في الاجسام لكن لا استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين الى صدورها عن العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام
مبدا مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها واعانتها هيولاه فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى العالم المجردات
ومن الشاهد الى الغائب اما المعين بتعقيب الصورة في القطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ
الكلام انما هو في الصورة فاحد الاقسام الباقي ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح بذلك
في الشفاء حيث قال فيجب اذن ان علة وجود المادة شيء مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن الشيء لكن يستحيل
ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت
ثم ان بعض الاذكياء قد انساق من قوله يوجد عن سبب ما وعن حقيقتي الى ان الصورة جزء العلة الفاعلية حجة لان العلة الفاعلية
للهيولى مجموع الامرين العقل والصورة من حيث هي هي ولهذا قال انما شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على
انها جزء للعلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يدل عليه قبل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير
البرهان انهما لما تلازمتا فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى اولا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلية يقيم كلا
منهما بالاخرى او معه وهما محالان واذا كان احدهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة
الفاعلية ولو حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة تقيم كلا منهما بالاخرى او معه لجواز
ان تقيم احدهما بالاخرى من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقد مر هذا مرة قال الامام المعين
هو الحركة السرمدية لان المبدا المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيضانها على حدوث
شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث اخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتاتى الا بحركة
سرمدية متجددة فتعين الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل بتعقيب الصورة وقال الشارح لما كان المعين هو
السبب المقتضي لتعقيب الصور والسبب المقتضي لتعقيب الصور هو علة الصورة المتجددة وعلة الصور لا يتم الا بحركة الحركة السرمدية
لانها معدة والمعدات لا يكون موجبة بل لا بد لها من المبدا المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو
العلة التامة للصورة المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان يكون الهيولى علة لنفسها وانه محال والضابوح كلام الشيخ الى
ان الهيولى توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخر وفسر من وجه في قوله وحده يكون السبب الاصل ايضا
داخلا في المعين من وجه لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة
السرمدية لم يطابق كلام المقصود اذ المقصود بيان احد اقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة
جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل
والصورة من حيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل
والمعين نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قوله بتعقيب الصورة لا الى نفسها بل الى
ما يشتمل عليها وهو الصورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فاذن الصورة المتعاقبة اي الصورة اللاحقة شريكة
للسبب الاصل في اقامة الهيولى ومنوعة للجسم لمشاركتها للسبب الاصل فهي بطبيعتها التي في ذلك الصور الزائلة واما
تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي يحصل المادة نوعا غير الذي كان بالفعل عما يخالفها من احوال النوعية
قوله وتتشخص هي بالصورة قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى ومتى تشخص كل واحد منهما
بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى بل ليس في كلامه الا ان لكل واحد منهما تشخص
بالاخرى منقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه انه في
هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة وبرد عليه سوال وهو انه لو كان تشخص بالمادة فتشخصها
ان كان بمادة اخرى يتسلسل هذا الكلام الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السوال فيقال لا نسلم لزوم التسلسل بل يتشخص المادة

بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل
منهما بذات الاخرى فلا دور والقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منها بذات الاخر موقوف على انضمام ذات
الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ذات احدهما
الى الغير محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الماهية
موجودة قبل انضمام الوجود وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه
الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان
تفارق هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخص فان قيل اذا
استحال ان يكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد انما يتشخص بالمادة اجاب بان المادة علة
قابلة اما العلة الفاعلية فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص
الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة فلا يكون كان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي
قابلة لا من حيث هي قابلة فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها لا يبالي لا شك ان التشخص
واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان يكون واحدا بالعدد فامتنع ان
يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها مشخصة فاعلة للتشخص انما مبدا لتشخص الهيولى
بل كونها حالة في الهيولى تشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج
امرين وجود وماهية بل لها حصول الموجود في العقل فتضم اليها فان قلت هذا الكلام على سند المنع فنقول المقدمة
القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودها مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكر قوله
وهو تنبيه لما بينت ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس اورد هو الاعليه سوالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع
ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانهما
وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما انه في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة مع تمام الشيء الذي
يوجدهما الى الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى قوله يجب ان يتلطف لاخفاء في ان
الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة انما شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما قرر الشارح
بيانها وانما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينتها بان
الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ولكن هذا لا يمشي في الفلكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف
شوقا للفكر اليه واما قول الشارح وتتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدم قبول لا تعلق له بحلية
الصورة والكلام فيها قوله الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل
فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قارا وهو ثلثة انواع متصل بهاية النسبة نوع اخر هو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط
الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم منتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية
السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لا فائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار
حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول اراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء
يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس لشيء من اجزائه
مقارن الوجود لوجود الجزء الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات والصورة
الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء اذ الجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن
ان يتصور جسم غير متناه وح لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار

لو عارض جر

عروضه لشئ اخر بل هو عارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي الواسطة العروض واثبات الواسطة مطلقا ومباحث الجسم التعليمي
مذكور بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين ما هيته وهي انه الابعاد الثلثة واتصاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية
لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة وكذلك تبين ثابتا اشكالها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي بسيطا امرين الاول
اثبات البسيط انه لما انتهى بالبسيط والانتها ثابت كان البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة
اذا انتهى واحد منها في جهة بقي الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم انما يكون بماله امتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتدادان
اللذان في السطح مما باقيان في الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك للتخييل والتفهيم
وانما قيد انتهاء الواحدة الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهى جميع امتداداته
الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه
يلزم الجسم لا لذاته بل بحسب التناهي لا يقال يجب ان الجسم يتناهى في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي بوجه شيء اخر هو السطح
فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد شيء بمتدة في الجهتين وذلك الشيء ليس جزءا
من الجسم لان كل جزء من الجسم ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعني بالسطح الا ذلك وكذا القول في
انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شيء بمتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح
في جهتين لم يلزم انتهاؤه بالخط كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار
التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط قوله والنهاية من المضاف المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل
الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فيقال الاب ابو
الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضافا
ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط
نهاية وفيه نظر لان النهاية اذا كانت من المضاف المشهوري فلم لا يصدق على الكم فان المضاف المشهوري ربما يصدق على الجوهر
كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة يعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا
مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما هو بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى
هناك امران احدهما السطح والاخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان اضفنا الاول الى الجسم كان سطحا للذي السطح و
اضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم تكن مضافا مشهوريا وان اعتبر
مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فجاز ان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل
على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مغاير له ومستلزم له فحصل كلام الرد على الامام
اولا وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية ما في الباب هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال بل ينتهي
الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس قلت معنى الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله
اذ هو مقارن له قوله قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزءين للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما
وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت تصورين ما الغير من الهيولى والصورة فنحن
نتصور الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم كان
بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي
قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهو الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء
انما يتوقف على الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء
العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كانا اذا الجسم وجدنا الجسم بانه يقبل الابعاد الثلثة ففي اخرها القبول الشان

الشان الى المادة وفي الابعاد الثلثة اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي
ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام
الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فبطل كلامه دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه
متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارج والجزء للشيء لا يكون
له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة
الى ان التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزءين للجسم الا ان ذا
السطح والمتناهي جزءان عقليان فابطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم يتعقل تصور الجسم عن تصورهما وفي هذا نظران
الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية الوجودية وثانيهما ان
المسطح والمتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجه فلا يكون للفاء في قوله فلا يكون ذا سطح ولا
متناهيا فايدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لمن يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين
عن حقيقة الجسم كان ذا السطح والتناهي ايضا خارجا لان الموجود في الخارج خارج قطعا والثاني وهو قوله ولذلك قد يمكن قوما
الى لفة النظر الثاني ان سوال الامام وارد على المسطح والمتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي
كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست
الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه المقومات الحقيقية يمكن ان لا يتصور المسطح والمتناهي بل يتصور جسم غير
متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوما فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا
حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف في دفع السوال عن السطح والتناهي فلم غيره
الى المسطح والمتناهي قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين المسطح والمتناهي وعلى ان ذلك لم
يتعلق في الاجزاء الوجودية وان سواله لم يرد عليها قوله لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح اي بالقياس الى الجسم وليست
شيء ابين بيتي ذلك فليس شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متاخرا عن اخر في الوجود
ويكون ثبوت ذلك المتاخر لشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكر في المنطق ان برهان اللم قد يكون
الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متاخرة عن السطح الا ان ثبوتها
للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهوري فان اعتبرها
تارة مع السطح فصارت مشهورية واخرى بالمعنى فصارت حقيقية فاذا كان النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي يكون اضافة السطح الذي
هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض
وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب ان يكون بعد المعروض والعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان
المعروض بعد عروض آخر وانه محال والجواب الحق ما حققوه قبيل ان هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليس النهاية
عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل تعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية قوله يريد بيان
لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما عند عدم التناهي لقائل ان يقول كيف يكون
السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي
بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية والاخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض
مقدار محدود بقدره والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين
في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة
ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدار يقدرهما قوله واذا قطعت الكرة

اذا توهم سطح مستو يقطع كرة بقسم الكرة الى قطعتين كل منها يحيط به سطح مستدير ودايرة هي قاعدته وهي فصل مشترك
بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك
بينهما قوله قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقاط لما ذكر الشيخ ان وجود النقط المركزية
في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء وان لم يكن فرضها الا في مواضعها المعينة
اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقط ثابتة في هذه المواضع غير ثابتة في غير هذه المواضع وهذه الامكانات
اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقط الغير المتناهية بالفعل و
الانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الداير والكرة حصول المركز
والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وساير الاجزاء
متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان
وجود النقطة في تلك المواضع متوقف على فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة
فالامام فرض وقال لم يفرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسوال الامام الزامي بنا على ان
الامكان وجودي عند الشيخ قوله يريد بان امتناع تداخل الابعاد لما صدر الفصل بالتنبيه وكانه يدعي ان هذا الحكم
اولي وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي بعدها
اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقداري لا خلاء فان قلت مسائل العلم من المطالب التي يبرهن عليها في
ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي قلت قولهم بان المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والاظهر
بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج ضروب
الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ
في جسم واقف بذكره للاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاولي بسببه اذ الحكم الاولي ربما يحصل للنفس بسبب
تتبع جزئيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ في مكان جسم اخر يتنحى عنه الجسم
المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة يجزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء
وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون بديهيا قلت الحصول مع الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب او
بالبديهة فلا بدية الاكتساب من حركتين حركة من المطلب يحصل المبادي وحركة منها اليه وليس هيهنا الا وجدان
المبادي والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات والمجربات وغيرها قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى
فان الذراعين لا يجوز ان يصير ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا للجزء لان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى
ذراع واحد فان الهيولى لا حصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة
ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء اما ان يكون له مقدار اولا
فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث كل وتر نقاط نقطة وجميع النقط يحدث في صعيد
المركز احتماعا رافعا للامتياز الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعهما
احد الخطين بحيث الاخر لم يحدث عرض او احدهما على الاخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح الى ما لا ينقسم وانه محال وان
كان له مقدار في الطول والعرض وحده دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا
يحصل منهما عمق والا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضروري ان مقدارين يكونان اعظم من
احدهما قوله اشارة الى تجد الاجسام اما متلاقية او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف
ما بينهما من البعد فبعضه ذراع وبعضه ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ويحتمل ايضا احتمال

احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها من الابعاد ما يسع جسما محدودا ومنها ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر ومنها ما يحتمل
جسما اكبر وهذا الاختلاف اما هو اختلاف مقدارين فلا يكون لا شيئا محضا والقايلون بالخلاء فرقتان فرقة يزعم انه لا شيء
محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد وهو الذي يسمى بعدا مفطورا الا انهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون
ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا يتعاقب فيه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا امكان العالم وجميع الاجسام التي هي فيه خلاء ابعاد مساوية
لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة والعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام
وهو الذي يسمى بعدا مفطورا مفطورا فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملنا على عمومه فهو الخلاء بمعنى
لا شيء وان اريد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لا شيء
والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير يختص بالخلاء بمعنى لا شيء وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله ولانه
يتناول الذي لا يتناهى فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى وقوله
بان فرض فيه اجساما معناه فرض في الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين اخرين بينهما بعد اخر اعظم من ذلك
او اصغر او مساو وليتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة
لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان البعد المجرد شيئا
يمكن عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فلانه لو لم يتنح بل يثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد
والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو انقسام الحقيقة
وهو ممنوع قوله في مثل قولنا تحرك كذا الى جهة كذا هذا مخالف لما سيجيء من ان الحركة لا يكون في الجهة بل الى الجهة او اليها ولعله
مجاز والحقيقة ان تحرك في سمت يتمادى الى جهة كذا والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها
الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات المستقيمة اي الجهة
منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير
مناسب البحث عن نهاياتها وما قال للامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كالخط والسطح امران يعرضان النهايات
فهذا غير كلام الشارح وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد المتحرك ايش يعنون بالجهة اهي الحيز مسلم ان
المتحرك يقصده او منتهى الاشارة فلا نسلم ان المتحرك يقصده والجواب ان كل اشارة ممتدة الى شيء فهي تنتهي اليه ويمكن ان
يقصده المتحرك وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون
موجودا في الخارج اولا فان لم يكن موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا
يلزم ان يحدث كلما اشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن
البين استحالته وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد المشار
مشار اليه وموجود في الخارج غاية ما في الباب انه لا يكون قائما بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سيأتي بيانه قوله يريد
بيان ان الجهات ذوات اوضاع اي مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما بينه لان صغرى القياس الثاني
موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو
مفهوم الحد الاوسط فان الوضع هيهنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظاهر
قول الشيخ يجب ان يكون الجهات لوضعها بينا ولها الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام
ان الجهة لابد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله
لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وخلقتها قابلة للاشارة قوله يريد بيان ماهية الجهة اعلم ان حاصل ما تقرر
ان الاشارات يمتد منا ولا شك ان لها منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي يمتد الى منتهى منتهى الاشارات

والحركات يكون بالعرض انه موجود اذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اي انحاء الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامتداد
لانه لا يجوز ان ينقسم وتحرير السوال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما تنحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها
لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما اخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام
الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك التقسيم مناف لماهية الجهة فان
الجهة ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة ما فيه وانه محال قوله احد ما جعل الكبرى اخص مما كان اي يحصر
الكبرى بالمتحرك بالاين فيقول الجهة مقصد المتحرك في الاين ومقصد المتحرك في الاين موجود وحينئذ لا يرد النقض بالمتحرك في
الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان
لم يجب مقصد المتحرك في الاين لا يلزم ان يكون موجودا وان وجب مقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فلا فرق ١٣٧
واما انه ليس بمطابق للمتن فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولا او قربا ولا خفاء في ان مقصد
المتحرك بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا والا يلزم تحصيل الحاصل
هذا هو الفرق الواضح المطابق للمتن الكتاب الله الموفق للصواب النمط الثاني قوله الاجسام تنقسم باعتبار
الجهات اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا والمحدود
هو الذي يقوم به الحركة تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محدد الجهات واما ذوات الجهات وهي التي
تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية قوله قبل الخوض في تقريره ذلك مشهور
فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة في كل جسم ثلثة لا غير وكل بعد له طرفان وقيد تعريف
الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما يلي الراس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف الحقيق بحسب
الاغلب لانه ربما يصير الجانب القوي ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف لانه لا يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب
قال الامام نقلا عن الشفاء سبب الشهرة اعتبار ان عاقل وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون
الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه وقدمه فوقا وسفلا واما في
الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار ثالث وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم
ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشارح في اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول
راجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمينه
ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدامه ولا خلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الباقي
الباقي فلا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحدا نعم لا يبعد ان يكون اعتبار هم الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم سيما
يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان لما احاط به جنبان
وعليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدام كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق والسفل
فبحسب الراس والقدام واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات
المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بملحوظ في الراي العامي قوله وهذا باعتبار ما هو غير
واجب اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير
واجب لان الجهة طرف الامتداد لا لاطراف الامتداد القائم على اخر فاطراف الامتدادات جهات كانت متقاطعة على زوايا
قائمة او لا وهذا اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا لاطراف الامتدادات القائمة
بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا ينحصر في عدد وسلك الامام طريقا اخر قال الحكم بان لكل جسم ست جهات
ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة اذ لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد

٦٧

الامتداد ولا امتداد فيها اصلا وان كان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا نهاية لها بحسب الحدود المفروضة
فيه فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات بعدد ما لها من الحدود النقطية والخطية
والسطحية ان سمى كل حد جهة او بعدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات فاذا
كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها وسطحها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث
جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن
الكلام في المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح
لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا
او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل واحد
غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان هذه
تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت
بالبرهان عدم انقسامها في ماخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في ماخذ الاشارة وان كانا منقسمين من
جهة اخرى وقيل ان المراد من ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف
جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في اخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد
الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه
ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات ينتهي
الى السطح المحدود فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما يتقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج ولكن الاشارات لا وجود
لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا
به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله فيقول الجهات الست ينقسم من الجهات الست التي يشير الناس اليها
ويحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى
الجانبين فلو فرضنا الاخر الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن
الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي
هو الان خلف الراس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب
فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير
الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الان خلف الراس والا
لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق
والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان
بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي القطر وشخص اخر على الطرف الاخر ما كان الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي
يلي راس الاخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى راس الاخر فلو فسر الفوق بما يلي الراس والتحت
بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي راس احدهما كان ما يلي راس الاخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فلا يتبدلان
وان كان المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق
القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا يتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي
الراس والقدم مطلقا والا لتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد
ما ورد في عباراتهم ما يلي الراس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص القائم على طرف الاخر من قطر الارض ليس الذي

يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك ان الشخص القائم على طرف قطر الارض راسه وقدمه على نحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص الاخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الاخر معها والا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضنا حيث راس الشخص الاول على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الاخر قربا طبيعيا واما ما يشبه ذلك اشارة الى يمين الفلك فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملنا عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومعنى الاحتمال ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا يشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على المراد مثل ما يشبه ذلك لان في ما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بان يكون راسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمالي سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية بان راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعة بخلاف القدام والخلف وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا او حدود انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشعر الناس بها لا في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال فلنعد الى ما هو بالغرض ونقول ثم من المحال قبل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان فوق وتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي راس كل شخص بحسب الطبع والاخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الاخر غاية البعد منه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع خفاء فلا باس ان يشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا نبالي بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل لان ليس حدود الخلاء والملاء المتشابه فان يكون جهة طبيعية من الحد الاخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم ونحو ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا للجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فالمحدد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد ذلك اما بان يكون لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون واحد جسما واحدا لا من حيث انه واحد لا جايز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالاخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بجسمين

بالجسمين احدهما محيط بالاخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد عن الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد عن المحيط ليس الا المركز فح يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهو غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان داخلا له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين متقابل باحدهما لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد شيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه ح يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واشار اليه بقوله ما لم يكن محيطا وربما يوجه هذا المقام بان من كل جسم الى كل ابعاد لا تنحصر والجسم الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لا يقال في التوجيهين نظر اما في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا تحتاج الى محدودة وان اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة منهما لا يتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع الابعاد مثل الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فلا نسلم ان ذلك البعض جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان اي بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التحت واي بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب لكن سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه وجسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقتربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو تحدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الاخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم الاول لجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في ابعاد متساوية لجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لا تتناهى والجسم الاخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص هو مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والا التسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا ح بل لا بد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت

لاحاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون بجسم او جسماني لان تعيين ذي الوضع لا يكون الا بذي الوضع ولابد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه يتحدد به

جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة القرب البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره محال اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد

جهتين لم يتحدد كيف ما اتفق بل على جهة الاحاطة فيتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود قوله لا شك

ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لان اراد اثبات محدد

الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لا تتبدل علمنا انها جهات

موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اي ان جوزنا وجود ملاء

متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه يبين استحالته فقد نبه بذلك على اثبات

محدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا

لما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق في المتن

واما الشرح فنقول فالجهتان المتعينتان بالطبع يمكن تعينهما وضعهما اي تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان

او ملاء واما في شيء مختلف وهذا توهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله متشابه صفة للملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم

اخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحدد فيهما

مشترك صار كقسم واحد وهو محال لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون جهة من سايرها وهذا اشار

مهنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى فيه استدراك لان اي جهة من الجهتين يفرض وان كانت مخالفة

لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض

حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قول المفروض ايضا مستدرك لعدم توقف

هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لانا لا نعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا

والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعترض على هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات

الموجودة وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين فقوله وكون الجهتين بالطبع واثنتين اشارة

الى ما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان

منهما والا فلا امتناع في ان يكون ثنتان من الحدود الغير المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد الجهة

من شيء متشابه تعين ان يكون في شيء مختلف وذلك الشيء لابد ان يكون جسما او جسمانيا لا نقال ان اريد بتحدد الجهة فاعلها فلا نسلم انه

لابد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها فتحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون الا واحدا ضرورة ان المركز

لا يتقوم بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكان الشيخ ولكن

الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين الجهة مقام تحددها في مورد التقسيم قوله واما الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن

تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه تحدد به الجهتان لم يكن

ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد طرفين وكذلك التقابل بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فمستدرك

لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس

في تحدد الجهتين بل في تحدد جهة واذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق واسفل

ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد

الجهتين كانت تلك المقدمات زايدة قطعا وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفي ان يقال الجسم

الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس

نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه قوله لان المحيط كاف في تحديد امتدادين الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد سواء كان هو في المتن ولعله الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين قوله فباطل لوجهين تقرير الوجه الاول ان جهة القرب

يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشيء منها فالجهتان لا يتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فقوله فاذن لا يتحدد الجهتان

بكل واحد منهما الصواب فيه ان يقال لا يتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين بكل منهما لا ينافيه

واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فانما يثبت لو امتنع تحددا الجهتين بجسمين فكيف صار معلوما فيه على ان الدليل بدونها تام

كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع الجسم الاخر فيه في بعض الجهات وعلى

بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في جهة الاخرى وعلى البعد الاخر فيمكن وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا ان

يمنع وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر فيكون المانع هو شرائط التحديد وتعيين وضع الجهة والشيء انما يوثر في تعيين وضع

لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى الابعاد في جميع الجهات والابعاد على السواء وح يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى

بعض ابعاده ان كان لغيرهما تسلسل وههنا نقضان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد

من المركز دون ساير الابعاد بان يكون نصف قطره اطول او اقصر ليس باولى من وقوعه على بعد اخر مع ان ذلك ليس لمانع.

واما التفصيلي فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى

وعلى البعد الاخر لم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا يستعد الا للحصول في تلك الجهة

وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبعه او بمادته بعدا معينا امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك

البعد بالنظر الى طبيعته وذاته فيكون تمكن الحصول في ساير جهات الجسم الاول بالضرورة فالسوال لا يرد ان الشيخ لاقتصار على

ثبوت النسبة في ساير الجهات بل على ان الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام

البرهان قوله يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات

والاخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه

الطبيعي فلا شك ان مفارقته بالقسر ويكون الى جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلابد ان يكون موضعه الطبيعي في جهة

حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة التي هي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمتنع ان يتحدد بذلك

الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن ولو كان يحدد الجهة بذلك

الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا لو تحددت الجهة به لكان حركته من الجهة لا اليها او منها

فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي يمتنع ان يكون محدد الجهة وينعكس الى ان محدد الجهة يمتنع ان يفارق موضعه

وكل ما يمتنع ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الا بغيره اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب

الاول فقوله يكون موضعه الطبيعي محدد الجهة لم لا اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا مما يلي جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه

يقال انه تحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة

وقوله فيجب ان يكون يحدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما قررنا. واما

المطلوب الثاني فبيانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس متقدما على الجهة

لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم يوجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان

الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب

وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من

حيث شانها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة

فهو اما متاخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه قوله فان قيل عسى قابل ان يقول ان للشيء

في هذا الفصل مطلوبه امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وبها حاصلا من غير
تقييد الحركة المستقيمة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة
فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به واما انه تقدم على الاجسام المستقيمة
الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات
الدليل بالطبعي بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد
الجهات مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان الاجسام
تطلب بعضها وتهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة
تحركت بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتان متمايزتان بالطبع لما كان كذلك فلسنا نحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات
المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت
فلا بد من محدد يحددهما ورفضنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع
الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام
في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي متعلق بتحرير الدعوى مقدم على الكلام في
هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في اثبات مسألة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان
يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد
الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتمايز
به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعده لكن ان المحدد
متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة للشيخ في هذا الفصل
تردد ان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب اخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم
المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن الترددين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يحتمل ان يكون
بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد
يوجب رفع الاجسام ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث
انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون
المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كان في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات
الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكن فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فهو معلول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثاني
فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها اخر اشكل الشيخ في التقدم بل كلاهما في البحث عن التردد الثاني على
طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما جاءوا بايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اي ونقول ايضا وقال الامام
هذا التردد لا وجه له بل لا يليق بما ذكره في النمط السادس من الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء
وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تاخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة مانع عدم
الخلاء عنها والمانع عن الشيء ممكن معه ضرورة انه اذا تاخر وجوبه عن وجود الشيء لم يكن حاله معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا اذاته
ممتنعا بغيره وانه محال وهذا الوجه لا يمتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتاخر عدم الخلاء عن المحدد تاخرا
الجهة والشيخ انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك
الاجسام ذوات الجهة ومستقيم الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة
ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا قوله تذنيب يجب ان يكون الجسم المحدد

فانه وان لزم من وجود الاجسام ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة

الجهات

المحدد للجهات قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك امكان لا يكون له موضع
اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق
ولما كان هذا تنبيها للبحث المتقدم صدره بالفاء واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان
فتعريف للشيء بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق
غير محاط والى ما عداه مما هو محاط فان عنى بقوله والى ما عداه ما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا
غير محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم
يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى الامور الداخلة الا ان يحمل المقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم بشرط
الاحاطة قوله ولعله لا يكون الا المحدد الاول لا شك ان البرهان ما دل الا على ان تحدد الجهتين بجسم واحد يحدد يحيط
جهة وهو كرة جهة اخرى فغايته ما في ذلك ان المحدد لا بد وان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان
يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه والذي لم
يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد الشيخ وقال الشارح انما لم يتحقق احد
القسمين وبنى الامر على الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان
يكون شيئين احدهما محيط بالاخر واقول التشكك ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او
غيره فالصواب ان يقال الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه
قد احال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالاخر فكيف جوز ههنا واجيب بان ما سبق هو انه
لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالاخر ويحدد احدى الجهتين المحيط والاخرى المحاط واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين بكل
من المحيط والمحاط فاين احدهما عن الاخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط
لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهة هو المحيط على الاطلاق
او غيره بل تشكك في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة في تقييده بالاول قلت الامام لم
يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة
حشوا فانه اذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا يتحدد به الجهات لكن
بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات فتشككه ليس الا في ان المحدد لجهات الحركات المستقيمة
محاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق
ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره
لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى اخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام
في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق
يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع يمتنع الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة تمتد فيها وتلك الجهة لا يكون
الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بعد الاشارة منها
لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات
هو الفلك الاول ان نقول انا لو قدرناه وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب
والبعد منه فاذا كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم
ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني محددا على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في
التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض

تحدد الجهتين الا المحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاطة في التحديد بالعرض ثم قال لكن للقايل ان يقول هذا الكلام
انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى احتيج في المعلول الواحد علتان مستقلتان
بالعلية واذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد
قوله متى احتيج في المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا في معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للشيء افراد يمكن
ان يكون لكل منها علة مستقلة لها بدلا عن الاخرى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني
علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول
واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما
على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضا
غير باهر وانما يتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله اقول اما وجه تقدم المحيط هذا جواب للشك
الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد مر انه يحتاج اليه في تحديد موضع ما يكون متقدما عليه من حيث كان له
الموضع وسيأتي لبيان اخر في ذيل هذا البحث حيث يبين تقدمه في رتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين اجمالي
وتفصيلي اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب
مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان بالقسر في موضعه الطبيعي دايما فتعين الثاني فيكون مقعر النار محددا لجهة
الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو انا لا نسلم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محددا
للجهة غاية ما في الباب ان يكون محددا لمكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحدد المكان تحدد الجهة ثم ان الدليل على امتناع فلك القمر محددا
للجهة اما على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يجتاز في حيز النار لم
يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محددا لجهة الفوق فان قلت النار خفيف مطلق وقد قالوا
الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد ليس انه يطلب لان يكون فوق
جميع الاجسام بل فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع
ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يجتاز في الفلك الاعظم فانا نحكم بانه متحرك جزما بانه يتحرك الى فوق الا
فوق ولو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع والاولى الاستدلال
بما تقدم الان من ... ما مضى في الدرس السابق قوله انما يلحق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ظاهر هذا الكلام ان
المحدد الاول متقدم على ما دونه في رتبة الابداع والوجود لكن هذا ينفي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اولا بانه اقل الوسايط واقرب
بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محددا لجهات ساير الاجسام
لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسايط اذ لا معنى للرتبة الا انك
اذا نزلت من المبدا يكون وصولك اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محددا لجهات ساير
الاجسام كان متقدما بالطبع لا يلزم من انتفاء المتقدم انتفاء الثاني لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج اليه في تحديد
المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء ساير الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات
لمثل هذا الوجه وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك
الاول محددا لجهات ساير الاجسام فلم يبق الكلام على الشك فيه قوله ويكون منتهى الوضع ما يفرض له اجزاء انما كان مقدرا
وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة يكون نسبة اجزائه
المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط
ولا نعني بالمستدير الا ذلك هذا بيانه من قبلنا واما الشارح فلما استشكل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد

المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول فبقوله المحدد الاول لا يكون الا كرويا لانه لو لم يكن مشتملا
على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا لمحاذاة بعض الاجسام
الداخلة فيه وكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا تتاخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة
واجزاؤه متقدمة عليه فيلزم ان تتاخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا تتاخر عنه وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون
التاخر ونحن نقول المحدد لا يحدد ساير الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اراد انه يلزم اختصاص كل
جزو من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع وذلك ظاهر وان اراد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن
الجهات المتاخرة عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تتاخر هي مطلقة ولا امتناع فيه وايضا الجهات ح
الجهات لا تتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات وتتاخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال وهذا السؤال ان
وارد على دليل الاستدارة مع مزيد وهو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الاسطقسي لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب
الى المركز كالجزو الذي يلي المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها لا يقال هذا وارد في ايضا على ما ذكرتم
من البيان لانا نقول لا معنى لكون المحدد مستديرا الا انه يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها
اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز غاية البعد عن السطح المحيط
واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بالجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس تحدده بسطح
بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور قوله اشار الى الجسم البسيط هو الذي طبيعته
واحدة لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا في بيان مفهوميهما فالطبيعة يطلق على معان والمعنى
المقصود هاهنا انه مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضميران ضمير مستتر في يكون وضمير
بارز في فيه اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما اي الطبيعة مبدأ اول لحركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه
بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كان الطبيعة تامة لحركة يلزم من انتفاء الحركة علة ح
انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ الحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا في الوجود وانه محال بل المراد
انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين بمقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها الاربعة
وبالسكون ما يقابلها وبالاول القريب اي الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا خرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية
وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام القوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما
ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلية فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هي طبايعها وقواها مثلا النفس
النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر في
تلك النسب والثمار في تلك الالوان فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات
فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكها على ما فصلت في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة
ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ اولا اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط
هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر في الاقطار او في الكيفيات بواسطة الطبايع وهي محركة ايضا وقوله ما
يكون فيه احتراز عن المبادي الصناعية كالبناء فانه مبدأ لحركات الالات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار و
الصايغ فانهما مبدأ ان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لا بد فيها من الشعور فيكون اخص من
المبادي القريبة واعلم ان الحركة القسرية انما يتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة
ان الحجر المتحرك هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل
والواسطة لا محالة في الفعل بل القاسر محرك اولا وكذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر

فان قلت فاعل الحركة القسرية المقسور لا القاسر والازم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ
فما الحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه قلت هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه المطابق المبدأ
الفاعلي حتى سبق الاوهام العامية الى ان البنا فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات
لا بالعرض فمقول في بيانه قد اعتبر في التعريف امران المحرك وهو المبدأ والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان
يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة
هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية وليس محركا بالذات بل بالتسخير او في متحرك بالذات ولا يكون
طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته
بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم فانها وان كانت مبدأ قريبا للحركة الا
انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها جسم او نحاس وكجالس السفينة
فانها متحرك بالعرض وطبيعته مبدأ الحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة
الايضاح والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فمبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شيء اولا
بتوسط فان كان بتوسط كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون
ذلك المبدأ في المتحرك اولا فيه والثاني كالمبدأ القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم فاما ان يكون مبدأ الحركة بالذات اولا يكون فان
لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات لا
بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدأ الحركة بالعرض اولا بالعرض فان كان مبدأ الحركة بالعرض كحركة للصنم من نحاس فان مبدأ
الحركة في النحاس مبدأ الحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية فان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة
الجسم اما ان يكون مبدأ الحركة الذاتية اولا ومبدأ الحركة العرضية فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه
مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا
فالطبيعة تعم الاجسام وربما يقيد التعريف بوصف الذاتية وعدم الارادة فيخرج الارادية النفس فان قلت قد سبق ان قيد
الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد اخر يخرجها فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي الحركات
الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يحرك الثمار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الاينية
بواسطة طبائع الاجسام فربما يحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه الطبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للتعارض
بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكان بواسطة الطبيعة كانت متحركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما في الواسطة
والمبدأ ان يتوافقا في الحركة نعم انما تحرك النفس الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع
للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك ولا مخالفة بين الطبائع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج النفوس
بالقياس الى الحركات الكمية او الكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار
ايضا وذلك لان المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة في ست
اقسام ومبادي الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصلة
لخروج حركة النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية
ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما القوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية
الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما بالارادة وهي الفلكية او بغير
ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا يكون والثانية الحركة النباتية والاولى
اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية اولا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ

في الجسم صح — سابق صح — الى المحرك صح

مبدأ الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود
الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعة اذ لا تخالف بين الطبيعة و
بينه فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا
بتلخيص ما في الشفا قال الاجسام انما يتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما
ان يحرك وتفعل بالارادة او لا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان يكون متقننة التحريك والفعل او يكون
والاول يسمى طبيعية كالحجر في هبوطه والثانية يسمى نفسا نباتية كما للنبات في تكونها ونشوها فانها يتحرك لا بالارادة حركات
الى جهات شتى تفريعا وتشعيبا للاصول وتعريضا وتطويلا وان تحركت بالارادة في الجملة فان لم يتقنن تحريكها فهي النفس
الفلكية كما للشمس في دورانها وان تقننت فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكرنا فقولنا مبدأ الحركة اي مبدأ فاعلي
يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانه مبدأ لبعض الاحكام التي هي فيها بواسطة
والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوى الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها
فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما
يخرج النفس الارضية ولما اورد التقسيم على القوى لا على الحركة كما اورده الشارح اندفع سوال الحصر لان النفس الحيوانية وان
كانت مبدأ لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها
من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر من الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية
من نفسه بالارادة واما من الطبيعة التي هي صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهي مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخلة
في الطبيعة لا محالة قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة الى قوله واحد غير مختلف لقايل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة
تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا نسلم
ان كل ما هو طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد
المعنى الخاص بهذه القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افاعيله على نهج واحد لا يقتضي الاشياء غير مختلفة لا معنى
للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان لا يقتضي شيئا غير مختلف
ولا يندفع هذا الاعتراض الا باجراء الكلام على الوجه الذي نقلنا من الشفا قوله حتى ينتج قولنا الجسم البسيط له
طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف لا شك ان تحرير المقام الكلام فيه سهل لان الحد الاوسط ليس مكررا الا
ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضي الاشياء غير مختلفة في تكون الانتاج بينا قال الامام
المقدمتان لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يفعل الاشيا غير مختلف لجواز ان يكون له قوى حيوانية تصدر عنه اشياء مختلفة
وانت تعلم ان المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفي بعض الحواشي ان منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه
لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم يقتض الا
وضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ولا يكون في كل الا اقتضاء دائما له وقبيح ان وقت او في حال دون حال وقال
الشارح الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه يبطل مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوى الحيوانية
يصدر عنها اشيا مختلفة والطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشيا مختلفة ينتج ان القوى الحيوانية ليس بطبيعة واحدة و
هذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وما له قوى حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط
لا يكون له قوى حيوانية ويمكن ان يقال القياس كل ما له قوى حيوانية تصدر عنه اشيا مختلفة ولا شيء مما له طبيعة
واحدة تصدر عنه اشيا مختلفة فلا شيء مما له قوى حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة
ينتج المطلوب وهذا الكلام على سند المنع لا حاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع السند كذا سمعنا توجيه هذا المقام

حركات صح — في ركنه صح

من الفضلاء كما هو الكتاب وكلام الامام غير ما فهم بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلفة على
ان يكون لا زما عما قبلها والذي قبلها سوان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاشياء غير مختلفة وهذا
العقد لا يستلزم الا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل الجسم البسيط غير مختلف
فغير لازم لجواز ان الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف
وهي الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضي الجسم البسيط الاشياء غير مختلفة
فعلى هذا قول الشارح من نتيجة لقوله ان اراد انه نتيجة لها من غير تخيّش فظاهر بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله
وكل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الاشياء غير مختلف فهي ممنوعة وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة الواحدة قوة حيوانية
وكذلك المنع على قوله وما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لا شيء مما له طبيعة واحدة
تصدر عنها اشياء مختلفة فكلام لم يندفع بما ذكره الشارح لا نقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة
قوة اخرى يخالفها لكان فيه تركيب قوى فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبائع
ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة اخرى تقتضي يبوستها
واخرى تقتضي خفتها لم يخرج عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطبائع بل المراد ان لا يكون لاجزائه مختلفة
الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في الحد الطبيعي على ما مر قوله
يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين حاصله ان الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في مكان معين على شكل معتبر
وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فلب اجزاء العناصر
ليس بعض مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما يتمكن في جزء من مكان وربما يقع في اخر اجيب
بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسايط فالجسم البسيط الكل يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراده
بالبسيط والمركب البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان
الطبيعي وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبيعته فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا دون
ذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لا يتصل بالكل فلا يبقى جزءا فما جزء موجودا فهو لم يخل وطبعه لكن
لا حاجة الى تخصيص الجسم البسيط بالكلي ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة سوى اجزائها من مكان الغالب دون اجزائه
مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا ينافي قوله الشكل متشابه
لان الشكل ليس متشابها في جميع الاجسام المركبة والبسيطة فنقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام
بل في البسايط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسايط والاخر متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم بالموضع
وقوله واشترط يدل على انه شرط نابذ ليس كذلك لانه اذا عرض تاثير غريب لم يكن خلي وطباعه فهو عطف تفسيري و
جعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انا لم نورد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه
عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان ذلك الجسم بحيث
لو كان هناك جسم اخر لكان له نسبة الى الاخر بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد
كما للكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على التقدير ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة
كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج الا ان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع لان الشكل هيئة الحدود
والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام وان حمل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة الوضع
المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر خارج الخارج وايضا السؤال وارد على الموضع لانه
انما يحصل من خارج فان السطح الباطن للحاوي فوجب ان يحمل لا يكون مقتضى طباع الجسم واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر

ذكر الوضع فشيء عجيب لان غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول
لم يغن عن ذكر العلة قوله ولو كان الطبائع مبدأ لها او لوجودها لزال عند زوالها فيه منع ظاهر فان المبدأ هو العلة
الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق
فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم الا الاستحقاق لا الاثر والعلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون
يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لا احتمل
ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب قوله واعلم ان الجسم اما بسيط والبسيط لا يمكن
ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضي شيئا مختلفا واما جزء البسيط
فمكانه جزء من مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان
الجزء ليس جزءا من مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس جزء مكان الفلك اصلا والابداع
يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد
اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو
التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك
وليس هنا قسم اخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضي وجود الخلاء
حالة الابداع فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد فيه ذلك
المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يمكن في ذلك المكان جسم بسيط قسرا ولو كان الاعاسر ضرورة الخلاء وقوله يوجب خلو مكان
الاول ممنوع وانما يخلو لو لم يتخلل الجسم الذي حواليه واما ان مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان
فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية
ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان القسم الثالث
فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل
يبقى حيث وجد ففي احد النسخ اذا تساوت الجاذبات عنه بالجيم وح يكون الضمير في عنه يرجع الى المكان الذي اتفق وجوده
فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخييل
لان هناك جذبا محققا لما ثبت من حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي وفي النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه
بالحاء فلا يعود الضمير الى المكان اذ لا معنى له بل المراد الى المركب بمعنى ان محاذيات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان قال
منه لا عنه لان المركب متساوي المحاذيات لان المحاذيات متجاوزة عن المركب قوله شرع في الشكل المدعي ان شكل
البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتاثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة
لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا واخر خطا واخر نقطة وفيه
نظر لانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات
يصدر عنه بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على
الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة واليها اشار بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة فتقريرها ان البسايط لا يجوز
ان تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم
اختلافها في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد
العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم
الاشتراك في العلة فما الطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف العلة حتى امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما لم يكن

استناده الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض
المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية
المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض و
اشار اليه بقوله ولقايل ان يقول فنحن نرى ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست بمستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء
الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبيعتها وجب
انه يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود فان قلت لو كان اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي
من مقتضيات الاجزاء الارضية يلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب
بان المنع بالعرض وهو جايز قوله واعترض الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الاول انا لا نسلم
ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا
معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه نعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون
المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه اذا خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره
وفيه نظر لان لزوم الشكل والموضع المعين ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على تناهي ابعاده واما
ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليس هي بالذات لا يكون عرضا بالذات واما المكان فلانه
لما كان هو السطح الباطن الحاوي فما لم يلاحظ حاويه لا يقتضي بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يعرض له بالمكان و
هذا قد مر مرة الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان الاشكال مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز
والمتممين وللخارج المركز شكل ولكل من المتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل
وللنقرة شكل اخر وللتدوير او الكوكب شكل اخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون
شيء من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دايم والا لزم التعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف
افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التدوير والنقرة في
الفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه منقوض الدليل سواء تأثير الطبيعة الواحدة
في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات
الافلاك والتقعر لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة مخالفة
لمقتضى استدارة الفلك اي للشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة
بل من اختلاف الصور والعقل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية يقتضي
كريته شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز وتدويرا وكوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت
حلول الصور المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب
بمنع الحصر فان من الجايز ان يحصل صورة كمالية ببعض البسايط في الفطرة الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة كما جاز
اتصالها ببعض المركبات لامور تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق
اصلا كالصورة الفلكية او انها تفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بدلها في الهيولى صورة اخرى نوعية
بل انحل التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقي هنا اشكالات احدها ان الصورة
النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج مثلا
به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركبات باقية وحل
فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك

الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة
ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كانت الجسم مركبا من الجزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتمم
الا انه لا قوة فيهما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى و الاخر ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا
يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز
في البسايط حتى يكون صورها مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في
البسيط نوع واحد يؤثر في مادة واحدة فلا يختلف اثرها فلا يقتضي الا الشكل المستدير والاخر ان الصورة التي
يتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من انواع الفلك لان صورة الخارج والمتمم
النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا
بوجوب انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك
بل فيه صورة اخرى وح توقف نوعيته على الصورتين لا محالة منقول نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى
فهو فرد اخر وان توقف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان من بسايط الفلك الكلي فما الحاجة
الى الجمع بين صورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه اخر وهو ان متمم الخارج مختلف الثخن فهذا
الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلافه في فعلها في الشكل وايضا الفلك
المكوكب له نقرة ترتكز فيها الكوكب في جانب من الفلك دون جانب فما تختلف طبيعة الفلك في مادته فعلا منه بها ولعل
الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل
معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن وتقعر الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا
اشتمل الشكل على السطح والخط والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء
عندهم هي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل تلك الهيولى كرة واحدة
وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الهيولى ايضا
مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم
لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب
يلزم ان يكون الهيولى كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة
فعلت في مركب يلزم ان يكون الهيولى كرات لو كان فعل وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعلا واحدا هو واحد
في واحد واحد وذلك ممنوع قوله يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا والاعتماد عندهم الميل اما
الى فوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى اذا كانت الطبيعة تحرك جسمها
يحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطته والقاسر يحدث الميل في المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة
ان الرامي يحدث حالة في السهم يحرك بحسبها وسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة يختلف بالشدة والضعف والطبيعة
لا يختلف بهما وح لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف فههنا مقدمات
ثلث اما ان الحركة يقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما يقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع
او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة
يفرض فقد توهم حد اخر اسرع منه وحد اخر ابطأ منه وقوله وهو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة غير
الحد الذي هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطوا بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد
الذي هو سرعة وبطؤ بالاضافة ليس الا ما هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس بقابل للشدة والضعف واما القابل

لهما مطلق السرعة والبطوء فكيف قال وهو كيفية يقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربع والسرعة والبطوء ليستا من
الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطوء منهما بل الحركة بعينها لا يحس بها ولا من الكيفيات
المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطوء ايضا فنان عارضتان
للحركة لا انهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدرك كان لا حاجة اليهما في
البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وستنقح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين
المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات
على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف
وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف
كما ان شبرا من الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من الماء او في الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل ١٦٩
في شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظه فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما
ان يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استنادهما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة
بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب اخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة
اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه
قابلا لهما فلا بد من ميل اخر لا نقال اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة
لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المناقشة على انه لا بد من امر متوسط فلا نسلم انه هو الميل لم قلتم انه كذلك
فنقول ليس المقصود في هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة
الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق
ونزول الحجر ولهذا عنون الفصل بالتنبيه بل المراد ان يتبين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة في ذلك وقد
اشار اليه الشيخ في اول الكلام بقوله وسبب احتياج الى ذلك وغاية توجيهه ان الطبيعة قارة الذات غير قابلة للشدة والضعف
والحركة غير قارة الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان تناسب المعلول
فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات قابل للشدة
والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر
الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما **قوله** وهذا الميل محسوس في الحركة الاينية الميل محسوس في حال الحركة
او في حال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك ان الحجر انما يؤثر في اليد وليس ذلك الحركة ح
التاثير بمجرد ملاقاة الحجر لليد اذ لا معنى لملاقاة الحجر لليد الا اتصال سطح الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد الاتصال
السطحي لا يؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد الاتصال السطحي بل بحسب ثقل الحجر فان المؤثر والكاسر
ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء اخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس المانع واما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان
من الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الميل الجسم من
الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس منها اشارة الى ذلك
لان غاية ما فيها انها اذا ضعف الميل في الجسم يمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه
فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف فيه على الرواية
الاولى استثناء من قوله وان يتمكن من المنع وعلى الرواية الثانية عن قوله ويحس المانع وتقدير الكلام حينئذ ان المانع يحس بالميل مطلقا
سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس

فقط م

الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا كمالية للطبيعة في الحركة بل وفي السكون
ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالقرينة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار **قوله**
لما كان الميل هو السبب القريب الميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم
الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل
الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى اخر الامثلة **قوله** و
لما كان الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة يقتضي توجها اخر
فالحركات المختلفة متنافية وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل فيمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل
منهما ح واحد يقتضي اندفاع الجسم الى جهته ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وهو محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك
بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان
مختلفان اجاب بان القاسر اذا اخرجه فما لم تصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر واذا صارت
مقهورة حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب
معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري وح يعدم الميل
القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا و
يزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة
والميل القسري آنية فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا ببرهان في النمط السادس ميل
لا شك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف يبقى نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يبلغ الغاية
ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق
يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان القاسر اعد الجسم
لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظاهر وشبه
التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه التشبيه
امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة في آن اخر وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى اخره **قوله** كما يقال لولا اجتماع
الميلين احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمي احدهما قوي والاخر ضعيف
كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري فلا معاوق للميل القسري
في الحجرين فيلزم ان يكون حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدا الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا تحرك الجسم
الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدا الميل هناك اكثر لا ان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجي قائم والميل في احد الحجرين
ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك
الحبل لا يختلف وضعه فلا يتحرك ولا يتابع اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه والا لما تعادلا والجواب ان عدم اختلاف
الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحد من القوتين لو انفردت احدثت في الحبل ميلا واذا اجتمعا انتفى الميلان
فلا يتحرك الحبل اصلا **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي
او عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلب له وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم
وهذا هو جواب الشارح وجعل المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل
معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل هو محل الثقل عليه لم يترجح جانب عن الجسم

على جانب الآخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بل كلام
فيما اذا كان متصلا قوله وكانت الحركة بالميل القسري قال الامام دل هذا الكلام على انه يجوز اجتماع الميلين المختلفين
في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعه لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره
الشارح قوله يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد ان يكون فيه مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا
اربعة البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة ومقدار السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في واحد من
هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثاني
كالنسبة بين المختلفين في الامر الثالث سواء كانت الحركتان من جسم واحد او جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور و
اختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد احد احلاف الباقيين متناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف
الباقيين واذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن وفائدة قوله فقد يعرض للتحقيق ومن كثير الوقوع في كلام
القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة و
البطوء مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين واذا اتفقتا
في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان
قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها
اطول كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين
سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء
السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة
هي ايتة احد المقدارين المتجانسين من الاخر والحركة لها بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين
في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير و
كمية الحركة البطيئة الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا
في الزمان واختلفتا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت
الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هذا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان
بازاء البطوء وقوله المتحركة في الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا الا ان او هم الوضع لان تقدم البرهان ما
اذا كان الحركتان من جسمين البحث الثاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطوء لانها لا
ينفك عن السرعة فهي منفردة عن السرعة والبطوء غير موجود وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو
الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل
شيء يفرض فهو لا يخلو عن احدى النقيضين اي نقيضين كانا فهو منفردا عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وجوده
موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا
فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلا نسلم انها موجودة غير موجودة واما ان الماهية بشرط لا شيء فمسلم انها
ليست بموجود لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس
المطلوب ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا به
فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في
تحرير البرهان البحث الثالث اختلاف السرعة والبطوء في اختلاف الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل و
الارادة

قال الاستاد ... وهما السرعة والبطوء ... الحركة ... ويستدعي ... اللازم الذي هو الزمان قطعا ولا يلزم من عدم ... الحركة ... هذا اللازم ... (... دعواه الملازمة)

والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها
واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطوء ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر
لانه معروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه نحو واحد فان قلت سيقرر في النمط الرابع لان للطبيعة شعورا فاسلب
الشعور عنها ينافيه فنقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار
بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف السرعة والبطوء في الحركات
الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان
خارجا عنها فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا اقتضاء بالحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لا معاوقة عنهما
لكان الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطوء فلا حركة ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخل
مع انه يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق الداخل بل يستدل باحدهما على المعاوق
الخارجي ويستدل على المعاوق الداخل باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال فذلك
ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوق فلما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف
المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا
نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في
المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة
لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى
الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها
بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة
الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة
المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة
القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة
والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة
القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة
الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في البحث وفي
مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف تكون كيف تكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة
الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا
رمي واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير
لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة
حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة
القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاول بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا
وح لا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل وكان في المقدمة الثانية قادحا قوله اذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقدم
الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا بعدم المعاوقة الخارجية ومن الملاء والداخلية ومن الميل وطريقا يحقق الميل

المسافة

اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما ان يكون حركته لا في زمان وهو محال او يكون حركته في زمان فلنفرض جسما اخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطؤ ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا له معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عدم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عدم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عدم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كالحركة لا مع العايق هف وقوله الا ان يحصل حركة عدم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك الخلف اي يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عدم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذات يتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجايز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا اخر وح لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ما ثبت من ان الحركة لا يخلو عن السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطؤ في زمان لكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ فكانت مع السرعة والبطؤ هف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن مبدا الاشكال فيما ذكروا اما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وح يستدعي قدرا من الزمان وقوى الميل يستدعي بعضه زمانا وزمانا اخر بازاء الميل وضعف الميل زمانا وقدرا اخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا مبدا ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العايق كالحركة لا مع العايق والتالي باطل بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما اخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافة على نسبة الزمان اي يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مع وصف المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعا وقوي الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل

الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العايق كالحركة لا معه قلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدليل والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وصف الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف فاعلم انه لابد لنا ان نبين اولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما منع امكان ذلك فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل غير متناهية وجد في مراتب الضعف ما يقتضي مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت انه التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف على انه لا حاجة في تمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين ذراعا وكلما يضعف الميل يزيد المسافة ولا شك ان زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وح يكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب ونقل الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى التقادير التي مهدها نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على التقادير المذكورة قوله واما المحال بسبب الزمان وهو وقوع الحركة في الآن فسيذكره من بعد فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر وههنا يقول سيذكره من بعد وبينهما مخالفة فنقول قوله سيذكره اشارة الى التذكير الاتي الذي هو تذكير ما مر في الغلط المنقول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة قوله واعترض الفاضل الشارح منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدا ميل كانت الحركة مع العايق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل وقد اعترض بعد ذلك ومنع استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف يبقى اثره بنسبة الميل القوي وهو ممنوع لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى اثره معاوقة حتى يكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق وذلك كما ان قطرات الماء اذا تتالت وتكثرت اثرت في نقب الحجر ولا اثر للقطرة من الماء في التقريب وكذلك متى من الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لابد ان تنقسم بانقسامه فالذي يحصل الجزء الصغير منه ان كان قوة موثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة موثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة الموثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هف وان حصلت القوة الموثرة انقسمت بانقسام المحل وح يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء من الاجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون موثرا بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد ينتهي لا يبقى حصته من القوة موثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل الموثر على اي نسبة يراد وعندي ان ذلك السوال غير موجه فان السوال انما يتوجه لو اشتغل بجذور

اصلاح

المذكور

وذلك السوال قد انتهى الى عود الكلام ولا معنى له الا انكر دلك الكلام فان القوى الموثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوى المفروضة او لا ومحلها هو المفروض وهى منقسمة بانقسام الجرو فاتخ السوال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله ما لزم منه محالات فالمراد منه احد محالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عايق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العايق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وانه محال اجاب الشارح بان الكلام فى القوى المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوى عن الموانع الخارجة وقوع الجزء اذا جرد النظر اليهما من غير مانع خارج من الصغر وغيره لا بد ان يكون موثرة والا لم يكن قوى وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الجسم بعينها مع فرض الحركات فى الملاء المتشابه والمراد بالجسم ما هى المبليه على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوق بل لاختلاف التخيلات على ما مر قوله ونعم وتنبيه لتقرير الوهم انا لا نسلم ان لزوم الشكل والموضع او الوضع للجسم بحسب استحقاق طبيعى ولم لا يجوز ان يكون لتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون جزء من جسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة مثلا اذا انفصلت من الارض حصلت فى بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له فى السوال بل جواب لسوال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا لسبب ناقل واما قال فافرض كل جسم كذلك لان كلام السايل فى بعض الاجسام فنا قضه فى الجواب واما قوله واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان باختلاف الاجسام وليسا بلازمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية والاتفاق سبب طبيعى او ارادى بالعرض ليس دايم الايجاب ولا اكثريا فان تادية الاسباب الى المسببات ان كانت دايمة او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية قوله احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهى بالنظر الى الغير ممتنع التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم الثانى امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يكون يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدا ميل طبيعى فيكون فى الجسم ميل وانما شرط فى الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثانى اما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكى غير الجسم العنصرى باعتبار طبعه لا واجب والا امتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره قوله حصول كليات الاجسام مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فقوله انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات فهو ممكن واقع وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان اخر فاما ان يكون الى مكان طبيعى فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان يكون الى مكان قسرى فهو ايضا محال اذ لا قاسر هناك قوله يريد اثبات ميل مستدير المطلوب ان فى محدد الجهات مبدا ميل

ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشى من اجزايه المفترضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع جزء بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه ومتى حال له بالغير وكان ذكر المحاذاة مع الوضع فى كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزايه ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فجعل الاول ان لا يكون واجبا له فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدا ميل لما تقرر فى الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدا ميل مستدير ثم لما ثبت ان فى محدد الجهات مبدا ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدا الميل المستدير مقتضى للحركة المستديرة فيكون المقتضى للحركة المستديرة موجودا والعايق عنها معدوم لان العايق عنها اما عايق طبيعى او خارجى وكلاهما معدومان اما العايق الطبيعى فلاستحالة ان يقتضى الطبيعة شيئا وما يعاوقه واما الخارجى فلان العايق الخارجى اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنع واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة وانما تعوق المحدد لو حركة حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العايق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضى الحركة خاليا عن وجود العايق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحرك المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من مبدا الميل مع عدم العايق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحال الملايم قوله والفاضل الشارح اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث الاول فى امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه فى بيانه ان بعض اجزايه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من ساير الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها لساير الاجزاء ولا يمكن حصولها لساير الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله او ردجه من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا احتاج فى برهانه الى ذلك فانه لما حكم باستحالة كان فيه مبدا ميل لا مستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لساير الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لساير الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لانا نفرض الكلام فى وضعه مع ما يمتنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثانى محال لان ما فيه مبدا ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما سيجى بيانه فى قوله ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى فى جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض فى الجملة ولو قسرا والثانى وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف فى الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشارح فى النجاة من الاستدلال بوجود الميل على الحركة بالاستدارة وذلك لان الميل نوع محركة والفلك لا عايق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عايق وجب الحركة ولا يستراب فى انه لا يدل الا على عدم العايق الطبيعى فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذى هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرايط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدا الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادى فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدا ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادى لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدا الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة فى اتمام السوال الى هذه المقدمة بل يكفى ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات فى الدلالة واما قوله واورد اعتراضات

المذكور

اعتراضات أخر فالذي في حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء لما ثبت في الماهية صح على كل منها ما صح على الاخر و
سواء الجزئين وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون تشخصه احدهما شرطا لذلك وتشخصه الاخر مانعا عنه وقد
مر مثل هذا في الغلط الاول والذي يتعلق بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان
يكون متحركا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل على ميل سابق على الحركة والميل السابق على الحركة لا يلزم
ان يكون مقتضيا للحركة وقد يحقق في الاصول المذكورة ان الميل الة الطبيعة في الحركة فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب
عن الاعتراض الاول ان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسري وهو يطرد
الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير
لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا يقول الميل المستقيم
مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء الحركة
المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط
اما ميل مستقيم واما ميل او مستدير لانحصار الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت
المانع البسيط منحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستدير
فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية لا تقتضي الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل
مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام
صحة حركته بحركات غير متناهية فان فيه مبدأ ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز
ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عائد الى محركه وتقابله ان يقول لو جاز هذا فليجز ان يتحرك
المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه قوله وانت
تعلم ان تبدل النسب عند المتحرك كون الجسم متحركا تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس تبدل نسبته
لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان
نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في
هذا المقام قوله وبين الاجسام المقتضية الميول طاهر بنيته على المسلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا الاجسام
وجدنا فيها ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الى حصول وضع وهو ملازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل
هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فيحد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرر هذا البيان بوجه
كلي وهو ان الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المتباينة
في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعي للكاين فان كان في مكان غريب
فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان
قبل الكون لا محالة وفي آن زاحم الجسم الذي فيه واخرجه عن مكانه والخروج عن المكان يكون بحركة مستقيمة والكاين عن جوهر
ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معاد منه وتقريرها ان الجسم الكاين لا يكف
عليه الانفصال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انفصال والجواب ان
الحيز والمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم الانفصال والامام وجه الشك على المنفصل القايل ان حصول الصورة
اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا في مكانها الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت
خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسم الدائر بين النفي والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة
مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها في مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد

قال الاستاد نطقي ممنوع لانا لا نعلم ان تلك الاشياء المتباينة اقتضيا وتحا لذلك الامر الواحد اللازم من حيث هي متخالفة بل من حيث متوافقة في شيء ما ممن تحت نفسيه بسببه وهذا ظاهر لمتأمل منه من خطه

كالمحدد فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس لكاين فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان ساير الافلاك ليست
بكاينة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم قوله الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضا في حال وجود الميل المستدير او في غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة
لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه
عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع قوله وعليه سوال مشهور هذا السوال يمكن
ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وانما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في
حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح
ويقال الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين مختلفين بانفرادها واما بشرطين فربما يقتضي كان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج
عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى واجاب عن هذا
الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين
وميلا مستقيما في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالايراد لم يتوجه الا على دليله وتقرير جوابه
ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى تحصيله بالحركة
وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه الطبيعة فليس هناك الا
اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول في المكان
الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد
الجهات وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان معا في ساير الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان
والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان يقتضيه
الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا
عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية
فاقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء المستقيم لتغاير المبدأين واقول السوال بالحقيقة منع ونقض اما المنع
فان يقال لا نسلم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان
مع شيء اخر فتقدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض فالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة
يقتضيهما في الحالتين وهما امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير
والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكلية لا يقال نحن لا نقيد
الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم يوجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في
الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما ان تقيد التوجه والانصراف بالطبع او لا فان لم تقيد بطل
الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة لحركة الكرة المدحرجة والعجلة قوله وذلك لو جهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو
توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه في هذه الورطة لفظ وايضا حيث يحتمل بها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ
يريد ان يثبت احكام المحدد لساير الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بالارصاد بشهادة الارصاد فاذا ثبت
ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر ان لا ينفك في موضعه
تقرر ان لا ميل مستقيم فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا يحمل ان اثبات الميل المستدير في المحدد
لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركته بل حركة الافلاك

المكوكبة قوله فان الكون والفساد يطلق باشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع بالمعنى الاول لا الثاني فان المجرد كاين بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات قوله فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد قال الامام ظاهر الكلام مهنا مشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم تبعد الحصة التي كانت ويتكون جسمان اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك الالتيام لما كان بحسب تقود اجزاء فيه يقتضي زوال الاتصاله وكذا الاستحالة المودية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد

هسوی ح

واشار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا المنع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد قوله ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد او الخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفائه انتفاء المتقدم من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس فلذلك مهنا واما قوله عند القايلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت لحركتها اول ووسط وآخر والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هذا خلف قوله وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة الذي تبين من قبل ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته متقدم على حركاتها فلا فغاية ما في الباب ان حركته معه بالزمان لكن نعلم ان ما هو المتقدم بعينه زمانيه عنه لازم قوله اراد ان يتكلم ايضا على العنصريه لما ذكر الشيخ انما يحدث في الاجسام العنصرية قوى مهيئة نحو الفعل او نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل والانفعال وعن تلك القوى المعدودة فشرح الشارح وقال المراد بالقوى مهنا الكيفيات وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل او الانفعال فان الكيفيات ليست هي الفاعلية للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القايمة به لكن الاجسام انما تتهيا وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القايمة بها فهي معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادي التغيير والتغير ثم من قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان شروع في بيان القوى المعدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة قد تحلل المحللات وتفرق المتشابهات في البسايط فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليس هي الا اجزاء

التوسع ح

هشرح ح

مائية مع اجزاء هوائية فان بعض الماء يفسد ويصير هواء واذا تصاعدت استصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة قوله لان تعريفاتها اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة كما ترى من احداث الخفة والتخلخل في تعريف النار وهمنا نظر لانه ليس يدل الا على انه لا تعرف الحرارة من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة اذا احست بالجزئي وانطبع صورته في خزانة الخيال يتصرف العقل فيها بحيث يصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو يفرق اتصاله تفرقا متقاربا لوضع حتى لا يحس الا بالم الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا بنا في قوله فيما بعد ظاهر ان هذه الكيفيات لان التبريد من مقوله ان ينفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسايطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلثة

اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة او الكثيف حدثت المرارة او في المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة او في الكثيف حدثت العفوصة او في المعتدل حدثت القبض والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيط ونحن نقول لا شك ان العفوصة قبض اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه واختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضي اختلافها في النوع اولا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيط غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا في الشدة والضعف واما كون قوله على ما هو المشهور في الكتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو المذكور في الكتب الحكمية قوله والرطوبة قد فسرها الشيخ قال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاق بما يمسه وسهولة تشكل لغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع ان سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذا المعنى من الدهن والعسل وقوله الا كلية في سهولة الالتصاق ممنوع بل انها متساوية في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما فظهر بان الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سوال انكم نقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافي ذلك بداهة مفهومه واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطاء من النقل لان الشيخ يجوز ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل قوله وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة في الشفاء قال ان ههنا رطب الجوهر ومتبلا ومنتقعا فرطب الجوهر الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمتبل ما يكون على اجزاء الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه والجاف بازاء المتبل كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث قوله ولا يشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية تعريض للامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يامر بالتامل فيما مر في قوله نجد فيهما لان الوجدان لا يكون الا بالتامل وفيما ياتي من قوله ثم انك اذا فتشت وجدت التامل اما البيان القياسي فمثل ان قال اليابس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد استمساكا عن التشتت ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استمساكا عن التشتت واما المناقضة فكما قال لو كان الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها للاشكال الغريبة وهما مزيفان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك بل ذلك انما هو في بعض الاجسام الرطبة اليابسة واما الثاني فلانا لا نسلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان ما يدل على ان الرطوبة لا تجوز ان

قال الاستاذ سلمه الله اما الاول فممنوع ومردود لانه انما يتوجه ان لو لم يكن تحت العفوصة والقبض فارق غير الشدة والضعف فحينئذ يلزم ما ذكر واما كون العفوصة والقبض نوعين فقد ذكروه في البسايط العفص واما اللاذع فمن الجايز ان يكون في غاية البعد لانه من المسايل الطبية بل من المسايل الحكمية والا لم يذكره في الكتب الطبية فلا يلزم منه كونه من مسايله لجواز ان يكون ذكره في الطب لكونه من موضوعاته ح عطه

بكونه كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق لكل شئ وليس برطب قوله واما اللين كما في
العجين مستقل عن وضعه بالتصب اى لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا احترازا عن المزج كما في
الناطف قال الامام في الجسم اذا كان يتطامن وينغمز تحت الاصبع او ما يجرى مجراها فقال انه لين وهناك امور
الانغماز وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعير الذي يحدث فيه مقدار ما لتلك الحركة واستعداد الانغماز واذا لم
يتطامن الجسم تحت الاصبع فقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماز وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم
الانغماز وليس اللين والصلابة الا الاخيران فيوضح حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التى بها يكون الجسم مستعدا للانفعال
عن المشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التى يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ
في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينهما فرق واجاب بالفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من
الكيفيات المحسوسة الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها
ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس الاستعداد للانغماز وعدمه لان الاستعداد الشئ من مقولة
الاضافة وليسا منهما بل هما معروضا الاستعداد ولا نسلم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة يعرضها من
الاضافة ولهذا عد منها بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق متغايرة
والتحديد وما ذكره في تعريفها انما هو اثارها تعقل ماهياتها تميزا لبعضها عن بعض فليس اللين هو قبول
الانغماز ولا الرطوبة هو سهولة الشكل بل يطلق لا زمان لها يتفسران بها على ضرب من التجوز فالاتحاد بحسب اللازم لا يستلزم
الاتحاد بحسب الحقيقة والبراءات بقوله والشيخ انما ذكرا اثارهما الى اخرهما وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين
لان معنى اللين اعتبر فيه قبول من المشكل والقوام الغير السيال وان لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغماز
هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على
سهولة التفرق والاتصال فيظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة
لان اللين عبارة عن استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة
التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة اولا فان
اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبنى على اعتبار
سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة قوله والسلاسة والهشاشة لما تقابلهما وهي كيفية يقتضي صعوبة الشكل وسهولة
التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج قوله ومما يقتضيان كون الشئ معدا للانفعال ما كان القابل
بقول المراد مبنى على ما تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل و
المنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منها فاعلا وبتوسط الاخر منفعلا وكل منها كيفية فعلية وانفعالية
فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص فيقول في جوابه نعم
كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر والمقام يقتضى
الحرارة والبرودة الا ان اللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفرق ولم تنسب الرطوبة واليبوسة الا اللوازم
الانفعالية من قبول الشكل والتفرق والاتصال قوله او وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله انك تجد
في كل باب منها اذا اعتبرت يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجد ان حسما يوجد عينها
لجنس ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتهيا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة
والبرودة فيجئ ان كل كيفية غيرهما فاما ان يكون تلك الكيفية منتهية اليهما او يوجد جسم يعرى عنها قوله الاجسام العنصرية
الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات

١٩٣

الكيفيات المبصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات
المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل من الحواس الاربعة
لا يتحقق الا بجسم متوسط بينها وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسطه والماء فان الذوق
بتوسط وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشئ متوسطا
بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق يجب ان يكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة و
الا لكان الشئ آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا
فمواشاة الى الحكم اى ان الحيوان يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك اى لما ذكر من الحكمين وهو
ان الملموسات يعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات سميت باوائل المحسوسات قوله ويستدل بذلك
على عدتها فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضرب الاثنين في الاثنين اربعة قوله ويستدل
عليها اى على عدتها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء
والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال هذا الفصل يشتمل على الاستدلال
بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر والاقسب استعمال لفظ
اخر فان الاستدلال في المتعارف هو استثبات التصديق والمراد هنا استثبات التصور قوله ويشهد به
تبخره وتصاعده النار اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها فتختلط
باجزاء هوائية كائنة في الماء ويتصاعد الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده
الى حيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حين ما يسخن قال الامام في شرحه لما اقتصر فتنفذ
سخونة الماء تبخره وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي
للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على
كلام الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبهه ليس بتكونه هواء فان الشئ لا يكون شبيها لنفسه واليه
اشار بقوله لا بتكونه هواء فان ذلك ليس تشبها قوله ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على
الاستدلال الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور متوقف على ان الجزئيات للعناصر حركات وميولا
طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر
وذلك اما بجذب من العناصر الكلية الذي يتحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء الهواء عن
مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار تدفعه والاخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا
ان الاثقل يضغط فيو سبح للاخف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله فنقول
تغيرات الاجسام الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آني و
تغيرها في الكيف استحالة زماني وذلك لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فانه لو كانت تشتد لم يكن
الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة في تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون
المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر
لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد ووسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة
انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجئ ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثنا عشر والشيخ
اقتصر منها على اثبات الاربعة انقلاب الماء الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فيورد سؤالا
احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات الكون و

والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصح به الشيخ في الفصل بقوله فهذه الاربعة قابلة لان يستحيل بعضها
الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة الاول كافية فيها اما الاول فلانه ح يثبت الفساد في بعضها والكون في بعضها
الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما
الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت
ان هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض فثبت اشتراك
الهيولى بين الكل فلا يكفي الانواع الثلثة في اثبات المطلوبين بل الغاية في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى
جواب السؤالين بانه قال انواع الكون والفساد وان كانت اثنا عشر الا ان الانواع الاولية ستة لان الاطراف لا تكون
من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فترك ما
فبقي اربعة انواع ثلثة ازدواجات فاذا قيل لم اختار الاربعة مع ان لا ثانها اولية والباقية بوسطها فكانت اولى بالاثبات
واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة مع ان لا يشتهر الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف
يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من اجزائها نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار يفسد وتكون اجزاء ارضية صلبة قلنا
المراد ان الاطراف لا يتكون من الاطراف في الاغلب وهذا كاف فيما قصده الشارح من بيان المناسبة ولو كان حديث
الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو ثبت انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء او بالعكس كان انم
حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان البيان بالظهر للانواع
اما الاول فلظهوره في انطفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار
قوله فاستشهد عليه بشيئين اي استدل على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضي او النحاسي او ما اشبههما
اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد مما جعلنا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا يخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل
الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق
الكون منه اولا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب
حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة عن الاجزاء
المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء يبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم
احد امور اما نفادها او نقصها او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود بخلاف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو
كان الندى بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح
فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية نقيضها بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع
الترشح في قوة قوله في موضع الترشح لا يفيد الموجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح
لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى اخره وبطلان
الاقسام الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذا هواء استحال ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام
انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء انما صار ماء فليس ذلك لان صورة الهوائية
قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا التوليد سائر
الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها هواء ثم لو
جوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا يتكيف بعضه بكيفية النار و
بعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء

لان قوله ليس الا في موضع الترشح
يفيد انحصار الندى في
موضع الترشح وقوله
في موضع الترشح

الهواء استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزوال ذلك البرد ولم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال
السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تحفظها قوله وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض فهذا التابع
لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئيتها للمركبات تسمى اسطقسات لا
اركان قوله ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر اشارة الى ما ذكروا ان الخفة هي الميل الى فوق و
الثقيل الذي هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا
لانه اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجها الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالقرون
وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وهو اما ان يكون جميع الحركة الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون
وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل وليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار
ينتقل عنه بالطبع وهو توجه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها و
هو الثقيل المطلق او لا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما انحصار
ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر قوله والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه
اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض
الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت
فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضي جسم واحد بالطبع
حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد
الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحد
فلا تضاد والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اي لما تخلف عن النار يكون
ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لانه لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم
يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات
فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف والثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين
المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يبعد حقيقة المحيط وليس فيه
شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف
بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته بالاضافة
بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير فظاهره يقتضي ان الهواء الخفيف المضاف
يقع لا على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير لا بالمعنى الاول لا اضافة
فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الايجابين اذا
كان احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق كما ذكرنا ان الخفيف هو ما يكون اكثر مسافة
حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني
فلانه ان اريد تناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شموله لهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل كل واحد
منهما على سبيل البدل فالخفيف ايضا كذلك لما صرح به من انه مشترك بمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة
حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير وانما
هي في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه قوله لان الاول في حصر الاركان كاف اي لو قيل
الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس واما ثقيل مطلق او ليس كفى في بيان الانحصار في الاربعة واما لو قيل اما

حفيف مطلق وهو النار الى كفوم لم يكف في الانحصار ما لم يتبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وفي يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها منحصرة في العناصر الاربعة بقوله فبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلثة الباقية قوله وتشكك الفاضل الشارح اعلم انه في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الاربعة ويتبين هذا بحسب خفتها وثقلها والثاني انها استقصات المركبات تنسب الى الاغلب منها ويتبين هذا بحسب الاستقراء فيتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبان الهواء لا ميل صاعدا فيه والا فكنا اذا مددنا ايدينا الى الهواء احسسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا انه ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكليته فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليست جزءا من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض ينطفئ والثقيلان غالبان على البدن فكيف الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفئ وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع تداعيها اليه وفيه بعد وثانيهما ان حصول النارية في المركبات اما بالنزول عن حيزه وهو باطل اذ لا قاسر هناك ولا بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء يعرض من المركب لكونها مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى لوسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب قوله والمركبات ثلثة الصورة اما الصورة البسيطة او صورة المركب وصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونما وهي الصورة المعدنية او يكون ولا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجمع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم تستعد به الممتزج لحصول صورة نوعية منوعة وقد صرح في اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب عنه بان المراد اول شيء يحل في المادة وان كان سابريا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم يترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التي جعلته نوعا هي الكمال الاول قوله وليس هذا الاختلاف اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لا بدان يكون له سبب فسببه اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو باطل او الصورة النوعية للبسائط وح يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والا لم يزد الاختلاف على اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة لاختلاف لم يزد على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاستقصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة المعدة لفيضان الصور يختلف بحسب ذلك قوله فلكل جنس منها مزاج جنسي لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاستقصات وكيفياتها فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حد في الفسحة

حدا افراط وتفريط اذا خرج عنهما بطل التركيب وسمي الاعتدال المتوهم بينهما عرضا وهو غير ممتد وفيها عرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفي وهو جزء المزاج النوعي وهو جزء المزاج الجنسي قوله وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى للقابل ان تقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصورة النوعية فانها لا يكون صادرة عن الصورة التي هي الكمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة صادرة عن صور البسايط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فظاهر حصولها من الصورة النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم ولكن هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك استدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلهما لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلهما والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك اولا ان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وساير الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد تسخن فتزول البرد عنه وقد تجمد فيزول الميعان عنه مع ان مائيته محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تمشي في ساير العناصر فان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا تبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البسايط والتركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البسايط فمسلم لكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من العناصر صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة يستدعي محاولة الفرق بين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هذه الحجة لا تظهر الا في الماء فان بقاء صور ساير العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فلا مانع لعدم مشي الحجة الا منع بعض مقدماتها قوله الحجة الثانية تركيبها القياس هكذا الصور لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصورة ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعي انهما بديهيتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما حققها واستدل الامام على صحة الصغرى فان الصور لو اشتدت او ضعفت فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاستداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لا نزال وبقي ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاصا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان الاشتداد ههنا الاشتداد الكاين المفروض استدادها فاجتمع الضعف والاستداد في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاستداد ان بقي كان الاستداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نسلم صدق الصغرى فقوله فان لم يصح بطلت الاخرى قادح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع قوله تعني الاستداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من

حال غير قار توجد كل واحد منها في آن ولا يبقى منها شي منها آنين كما ان الماء يتسخن بالنار يسيرا يسيرا والضعف انما في المحل
الغاية بانواع كذلك كما ان المتسخن الماء المتسخن اذا في رقيه النار يسود شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك
ان الحركة انما يتحقق اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في الاين
يكون له في كل آن يفرض حصول في مكان مغاير لحصوله في مكان اخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك في الكيف
يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على المحل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا
بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا
يتقوم بدون الصورة فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا يتقوم بدون مطلق الصورة
فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية الحقيقية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا توجد الا شيئا
بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شي الى شي فلو تحركت من شي الى شي لم يكن بد من ان يكون لها صورة بالفعل
فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالصورة ولينظر في الفاظ الشرح عسى ان يميط نقاب الخفاء عنها اما قوله هو اعتبار المحل
الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا تبين فانا وجد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند القياس
اشارة الى ان الكيفية الغير القار الذات واحدة في الخارج وتعدد الانواع انما هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة ما وتبدلها ح
يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن اخر وهذا هو كلام الشارح اي ان تلك الانواع بالقوة والآنات المتتالية بالقوة وفيه بحث بانه لو ورد
عليها ويقال لو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة
فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شي منها في اكثر من
آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض حالة لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد
شي منها في آنين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده فان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي
الآنات وايضا او يقال الاشد اما ان يكون نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا
عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين فان لم يبق بل يحدث الاشد فردا اخر من نوع
الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراد وانه محال واذا لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك
انها آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا فان لم يكن تتالي الآنات وان كان بين كل آنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فلا
بان لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققهما مع ورود ... فيهما فان الجسم لو
تحرك في الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او ايون متعددة فان كان له اين واحد فلا
حركة في الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون الجسم في شي منها اكثر من آن واحد فسقط الحركة او لا يكون في كل منها الا
آنا واحدا فيتتالى الآنات او نقول الايون المتعددة آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا يكون ولا مخلص عن هذه
الشبهة الا بان يقال للجسم من اول المسافة الى اخرها اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر
ويتعدد بحسب تعدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الايون الا بحسب الفرض وكذلك نقول للمتحرك
كيف واحد وهو لا ثم انه لا يكون له حركة وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة
الا انها لا يستقر بمعنى انها في كل آن يفرض يكون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالفرض وانما قال يتبدل نوعيته لان
هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افراد النوع واحد كما تقرر عندهم ان الماهية واحدة لا يقبل الشدة والضعف
فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كلما يتحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فان المحصور
بالحركة في الكيف لقبوله الشدة والضعف واما الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا تبدل افراد النوع واما قوله
بحيث يكون ما يوجد منها في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن

آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله
فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم
يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة بنفسها تتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمادى
بعضهم في مذهبه فقالوا الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك
السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات
السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا اي الحركة الجوهرية نفسه فان نوقض الحركة بحركة الجسم في السواد فربما يجاب
باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا في الحركة حكم
ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن واحد انعدامه سواد آخر سقط الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما يستمر باستمرار
السواد وان حدث فان بقي زمانا سقط الحركة ايضا وان انعدم وحدث اخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال فالجواب
الحق اختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار على ما تقرر اذا عرفت هذا
فقد تبين ان الدليل الذي استدل به الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور
نفسها وعدم ضعفها لا على عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا نقض في الكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا
تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويتضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فقيل
عليه ان الهيولى لا يتبدل بالصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس يتبدل عليه هوية
هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شي موجود بالفعل كالماء وبعد التبدل شي اخر موجود
بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو
الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحركت الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى
فلا يكون شي في الحالين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة ففي اول تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان
بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان يتبدل عليها الصورة المائية فالضمير في قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتأويل الكل
اي لامتناع تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يكون يعود الى الحال المذكور فالتقدير
لامتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل واحد هو هو في الحالين وايضا لو توارد الهيولى الصور على
الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشي هو هو وبين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة
يستلزم تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصور لا يكون الا ان يكون الهيولى باقية على ما كانت
فيكون هي هي فلو تبدلت الصورة على مادة الماء فاما ان يبقى ماء وهو محال لزوال المائية عنها واما ان لا يبقى ماء وهو
ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة
بين كونها ماء وبين كونها ليست ماء وكونها ماء كون الشي هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست بماء كون الشي هو بعده ليس
هو قبله قوله وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع لما كان للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقد مر ان الطبيعة
هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر هنا ان كيفياتها المحسوسة
منبعثة عن صورها النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فتنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها
قوله والمشتد والضعيف التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان
اشتدادها وضعفها وكونهما من انواع الحركات لا دخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصورة قوله العناصر اذا امتزجت
لما كانت للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل
واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته وللقائل ان يقول يجي

وكذا فالامتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل لا يتبدل هويته بتبدل الحال ح

ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية كيفية عنصر اخر كان بتوسط
كيفية فيعود المحذور وضرورة ان الكيفية المتوسطة يكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لانا نقول سبق ان المنفعل بالكسر
هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها اولا يرى الماء ان ام
الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار وبرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة
والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وح يعود المذكور
لعل المختص عن هذا بالتزام ان الكيفية واحد غالبة يكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة و
معلوبة من جهة المادة فتامل قوله قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي خرج المزاج الثاني كمزاج
الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابه ليس حج
وحصول هما عن كيفيات متكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان
المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين تغير السواد والبياض تضادا وغاية خلاف
كذلك بين تغير الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج الى بقاء الصورة النوعية والتحاله
كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على استحالة في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة وذلك اثبات حج
بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهوا والماء في الميعان مع انحفاظ
صورها النوعية فلا فالجواب ان تحليل المركبات يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد من حرارة ممزوجة من العناصر فاذا
طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركبات على العناصر ولا شك انها متى بقيت الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك قطر المركب في الوعي
الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات قوله والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط والا تبقى حصل ارض
الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل واحد منهما عن الاخر وانفعال البارد من الحار انما هو عن الصورة وماء وهوا وذلك
المائية وهي مفردة بالذات فلولا ان تاثيرها في البارد هو بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله فانهم كانوا ينكرون يدل على انها حج
التغيير في الكيفية وفي الصورة القايلون بالخليط قالوا ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء
على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا وهي المختلطة جدا فاذا احتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها
الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق
الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الطبيعة كانت كامنة في الجسم فتبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل لان
اجزاء نارية كمنت فيه فبرزت بسبب ملاقاة النار واخرون زعموا ان اجزاء نارية تنفذت في الماء من الخارج فاختلطت الاجزاء
البارد فاحس بالكل حارا كانه حار انما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون الشيء عن لا شيء
فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شيء شيئا اخر فان الماء
لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعدادها
وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف
بكيفية الحرارة وهو ليس ببعيد قوله وانما اقتصر على الكل والخضخضة وما ذكر الخلخلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول
لان الكمون والبروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانها يتخذان جسما باردا
هو الماء والارض واما الخلخلة فانما يتخذ الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصير بالخلخلة مما يلي الطرف
الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى قوله يريد بيان ان النار الصرفة
ليست ببسيط حاصله ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما يكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية يستضيء بضوئها
ههنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث يكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل

٢٠٩

الشعل يكون شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في راس
الشعل يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية قوله المتخلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة لا بد منهما لتلك
مقدمتين احديهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس
كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تلطفت بالحرارة متصاعدة مختلطة باجزاء هوائية والدخان
اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل يقف دونها
فلا بد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نار فيه بل على طبعه وفيه البخارات منه
واسرى اليه ما يجاور الارض وهو ايضا اجزاء هوائية مائية ارضية يستضيء باضواء الكواكب ويتسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة الارض ولا
يكون فيه الا الوهن الا بخار البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثم برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار سخونة الارض حج
بالنار وطبقة الهواء الصرف وطبقة البارد التي تتنزل منها المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان
اذا ارتفع من الارض يعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار و
انعكست الى اخره في سمته ابن ماوقع فترى كان كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا
صارت شفافة وغابت عن الحس فيظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية
التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء ويصير شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب
الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قربت النار فلم الى اخره فتنبيه ايضا على ان النار شفافة في نفسها
لان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحمرة اللهيبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء
الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما تقدم
من ان الاطراف لا تتكون عن الاطراف قوله فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا
للمركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب مخالفة لصورة
البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكهما بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية في ان الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجسم
الكاين الفاسد استقام الكلام قوله واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج
كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال
القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة
وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة
والخفيفة فيها من التساوي وهو اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب التي يحصرها ثم ساير الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير
مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما في البدن حار ان جدا مايلان الى الافراط
والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيهما الى التساوي مما ينافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ
في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف
وذلك لا يتم الا بالاعضاء الالية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء
وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث اخر انما ذهبوا اليه لا
تعلق النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب فان قلت اودح
لما كان تفاوت الصورة في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدا اكمل
اكمل الصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء
وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج

قوله النمط الثالث في النفوس الارضية
والسماوية محالا للتصرف في الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك
للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى اخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد
وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى والا لزم ان تكون صور البسايط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط
بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان
فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها
كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع
في ذاته او نقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو المتقدم على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول هو ما يتوقف
الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى اخر وهو كمال ثاني يترتب عليه كمال اخر
كالحركة للجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجرد عن الفصل وهي المادة ولتذكر ان الذاتي قد يوجد بشرط لا شيء اخر
وهو المادة. وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع وقد يوجد لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو
الجنس وان كان معينا متحصلا فهو النوع فنقول لا شك ان النبات والحيوان ليس بمجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه
امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات
والحيوان مادة. وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعي ناقص انما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف
ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان الصورة توهم ان يكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار
انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم ان
عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يوجد
البدن في حدها كما يوجد البناء في حد الباني وان كان لا يوجد في حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من
العلم الطبيعي وان حاولنا تعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا اخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي
واما الآلي فهو مجرور وصفه على انه صفة كمال اي كمال اولي آلي اي ذو آلة ويجوز جره على انه وصف لجسم اي جسم مشتمل على الآلة والثاني
اظهر واياما كان فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل على قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة
والماسكة وغيرها فالآلات فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة فليس معناه ان
الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي بل المراد انه مشتمل على آلات يمكن ان تصدر بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة
مثل التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس
بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشتمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي
احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله آلي احتراز عن صور البسايط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولية
لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فليبان الاحتراز به مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب
الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والجرمية الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها
اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلي على المذهب الاول ولعل يرى المحققين مقتصرون
عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد لتخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية
لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دايما بخلاف النفوس
الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دايما في التنمية ولا في التغذية ولا في التوليد ولا في
الادراك والحركة لا نقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التي لا يتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد
المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف ج

جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات
بعضها والبسايط لانها يصدر عنها ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال وكانه اشار اليه بقوله مما يصدر من
افاعيل الحيوة وصور البسايط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة يفعلان تعقلا كليا سيتبين ان للنفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك و
هذا القيد يخرج النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآلي ليستقيم على المذهبين قال الامام في الملخص زعم
المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل
والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النباتية النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال
بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي واقول
انا شاهدنا اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دايما او ليس بدايم وليس ذلك
لجسميتها فبقي ان يكون لها مباد غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة في جوهرها بحسب اثارها المختلفة فان
جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس
الثلثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فلا ارادة. فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل
لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو
النفس السماوية قوله ارجع الى نفسك اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل واحد بقوله
انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر اثاره وافعاله كذلك للبدن الانساني شيء وراء
البدن والاعضاء يعبر عنه بانا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شيء غير البدن وكذا المدرك شيء غير البدن
~~موجب النفع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات باربع حالات الاولى انه~~
~~سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا رجع لنفسه في هذه الحالة لم يشك انه مدرك لها مثبت اياها الحالة الثانية ان يتعطل~~
~~حواسه الظاهرة وهو حال النوم فان النايم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه يتنبه الحالة الثالثة ان يختل حواسه الظاهرة والباطنة~~
~~وهو حال السكر فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النايم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسهما والا~~
~~لتذكرا ذلك عند التيقظ والافاقة واجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذكره اي كل من النايم والسكران يعقلان~~
موجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له
صحيحا في فطنة سواء كان صحيح المزاج اولا فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لها مثبت اياها الحالة الثانية ان يتعطل
حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال النوم فان النايم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه يتنبه الحالة الثالثة ان يختل حواسه
الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النايم في نومه والسكران في سكره
لا يعرفان نفسهما والا لتذكرا ذلك عند التيقظ والافاقة واجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذاته في ذكره اي
كل من النايم والسكران يعقلان ذاتهما الا انه ما يبقى على ذكره ففي هذه الحالات الثلثة يدرك ذاته المخصوصة وان جاز ان
يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر
اجزاءها ولا يتلامس اعضاؤها بل يكون الاعضاء منفرجة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له
سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لا تبصر اجزاءه ولا
تتلامس اعضاؤه لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج شيئا من الاشياء ولا شك
انه في هذه الحالة يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل احد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن انيتها وهو مشعر

على ادراكين بلا تمييز بتصور نفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا
بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من
الاشياء الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر
حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه او لا ويجب عليها ان يتكلم في هذه المباحث
مقوله يشبه ان لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية ومثل انا ندرك انفسنا حالة
النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء
مثل القضية الثانية بل للانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك فلانه لو حصل
اليه مولم او ملذ فان لم يحصل له شعور فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولمه او يلذه او لا
يدرك الا انه يولم او يلذ مطلقا والثاني [illegible] والالم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن علمه بانه يوذيه علم باضافة
الموذي اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المتضايفين واما انه يمتنع في المدرك فعلمه بذاته اما ان
يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية و
والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حضور
تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاول
اضعف وهذا كله خبط اما كشبه القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات
او لعدم العلم بها بعضها او لحصول تصورها لا على وجه مناط التصديق او لعدم الانس الى غير ذلك وتعنون الفصل
بالتنبيه يدل على ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان
المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه مدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام
في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار
بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة بقوله او عقلك او قوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة
الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى تناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله او قوة غير مشاعرك والواو
بمعنى او وقسمة اخرى الى الادراك بتوسط او بغير وسط مقوله الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط
والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شيء لانه في الحالة
المفروضة ذاهل عن جميع ما يغاير فيبقى ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا جائز ان
يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة ولانه في
الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هو العقل
لانه بين ان الادراك بقوة اخرى وقوله بلا وسط متعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغير
الادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك
متعلق بقوله الباطنة بلا وسط اي الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك
والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة
ذكره مع لازم اخر تبعا وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة
المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيل جزءا من
ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما
ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليست شيئا من البدن فما

٤١٧

الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول الا زيادة الكشف ولا شك ان الانكشاف يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول
الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين فكانه دليلان او نقول انما اورد المقدمة الثالثة لكونها
مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها ثم لما ثبت في ذلك البيان ان ادراك النفس ليس
بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بغفلة اورد الوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط قوله وهو الوجه الذي
يثبت به صور الانواع فان الوجه الذي يثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا انا نشاهد في انواع البسائط
والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدا وهو ليس الجسمية ولا المادة بل شيء اخر وهو الصورة
النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة بانفسها فانها من هذه الجهة لا تثبت بالافعال بل
من جهة انها مبدا الافعال ولما كان اظهر الافعال الحركة والادراك استدل بهما اليه واشار بقوله فالشيخ يريد في هذا
الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة اي من حيث انها مبدا الافعال
حتى قال انا نشاهد فلا بد لها من مبدا وليس الجسمية ولا المزاج بل شيء اخر وهو النفس والصورة واعلم ان الصورة
النوعية هي جوهر يتقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع احترازا عن الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم الجسم
جنس الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية الا انها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر لان
مقوم الجنس مقوم للنوع فلا حرج عنه الصورة الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرج عنه ودخلت فيه النفس
الانسانية فهذا الحد كما ينبغي قوله والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت المانع انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به السرعة
والبطوء لكان حال الحركة ما فيه المانع فيكون صلة الفعل لمانع وقوله في جهة الجهة ايضا صلة له لانه محل المانع فيجتمع صلتان
على الفعل بمعنى الواحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو واما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف
زمان وفي جهة المانع صلة ولا امتناع في ذلك قوله فكيف يلمس انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد
عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة تنعدم فكيف يحصل اللمس فليس الكلام ههنا الا
ان مبدا الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس كما صرح به الامام في شرحه قوله وهما متقدمان على الالتيام اي
الجامع والحافظ متقدمان على الالتيام المسمى المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود
المزاج المستمر لان المزاج المستمر يتوقف على الالتيام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وجود هذا الاستدلال مؤكد
للذي قبله بحسب اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة فان كون البدن من الاسطقسات انما علم
بتقطيره في التشريح والانبيق وتحليله الى بسائط وكون الجامع [illegible] ضعف او عدم تداعي البدن الى الانفكاك امر محسوس
علم بتكرار المشاهدة كما سنذكره في الفصل الذي يليه ومن الظاهر ان هذه القضية التجربية لا يمكنه الاستدلال ضرورة ان
العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع وانما هي كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح قوله وانما وقع الاستدلال بالمزاج
لا بالقصد لما قال اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج
مخالفا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج والاستدلال بالتيام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود
الحقيقي هو مغايرة النفس المزاج واما وجود النفس فيثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة
الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال ويحصل جواب السؤال المشهور
ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين والمتاخر عنه المولود قوله فكيف حدثت الصورة قبل حدوث
النفس التي هي محدد ومتمم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على
المني في الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلاتها وتخاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المنفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية
قوله يريد ان يبين ان الجوهر الذي انبعث في الفصل المتقدم اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدا الادراك

والحركة شي واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل واحد منهما عن الاخر وبين جدع المبداء بقوله فهذا الجوهر
فيك واحد وكيفية الارتباط بقوله وله فروع فان النفس كاستبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتباط المجرد بالجسم
بجود فوجه الارتباط انها مبداء القوى في البدن بها افعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الاخر بقوله فاذا احسست الى
اخر الفصل قوله اشارة ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشي حصول صورته
عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة
عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشي الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات
الممكنة او الممتنعة متحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير الا وجود الحقيقة الخارجية ليس
عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشي وجودين وجود
في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الاثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تاصل له بل هو كالظل للامر
الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة وكلام الشيخ انا اذا ادركنا شيا فلا شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجود
هذا هو الوجود الخارجي المتاصل في نفسه وهو باطل او وجود اخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة
ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه
يحل الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شي فان لم يحصل فينا اثر بحالنا
بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشي المدرك ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا
له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ
قوله انما قدم الادراك قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او
انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اي لا
لتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب حم الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات
ولم يذهب احد الى جواز انفكاك الحركة في شيء من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق التقدم
وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتداء بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن
ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه
ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولاحتياج الادراك على الحركة وعدم
احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فاللازم
ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان
الحيوان يدرك شيا ليتحرك اليه او عنه تصريح بتقديم الادراك على الحركة لما ذكره الامام والاولى ان يقال ان بعض الانسان
ربما يتحرك الى شي ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه ان يقول
ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق
على الادراك فتقدم الادراك على الحركة في الجملة لا يكون وجها لتقديمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام
وبعض الحركة سابقا على الادراك لما بيناه على ان ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا
تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الاخر ولذلك صارا مبدأي فصلين متساويين فالوجه
في تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدأي فصلين متساويين هل بل هما
اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم بوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل
الحيوان وكان الحساس والمتحرك بالارادة لازمين له في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه

كانه لا يريد بالواسطة الذي يكون المطلوب حاصلا ... الموجود مع الحركة فان الانبساط لطلب ... وانما يتحقق اذا لم يكن ... الادراك ... حاصلا ... خلافه ... المهروب ... محققه

فصليه في الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهاده مهنا قوله واذا حضر منتصبا عند بنفسه او بمثاله
لقايل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجرد ان يحصول نفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في مقابله بمثاله
فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن لا كذلك ليس كذلك اما اولا فلانه مناف لما يذكره تقيد هذا ان الامر الحادث في النفس
انه اكد بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة
الواحدة بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات
حضوره منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة
عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا هو حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع
واما ادراك المجردات غير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول
وللقسم الثاني فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشي
اما بنفسها او بمثالها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه
تنبيه يتناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال قوله ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ادراك ايراد ذكر الشي وهو المدرك
فيه بحثان لطيفان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا الادراك فكيف سماه مهنا تعريفه والاخر ان الشي ليس
بمذكور في التعريف بل في المعرف وهو قوله ادراك الشي ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف مهنا ليس هو التعريف
المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي هو تبيين الشي وتصويره وعن الثاني ان الشي مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله
ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقة انما يكون في ذات المدرك وان كان باله فتمثلها فيها فما به الادراك وهو الات
في القسم الاول والاله في الثاني وهو الذي يحصر الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمال المشاهدة
في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم
من الادراك العقلي او الحسي فليس فلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحصل المدرك عند الحس والنفس لا يكون
مدركا له لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس بمجرد الحضور عند الحس بل الحضور عند النفس بحضوره عند
الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه قوله
واعلم لما كان الادراك هو حصول شي عند النفس اما حصوله في النفس او حصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان
يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا في آلته والته اما محله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرئية في الرطوبة
الجليدية واما غير محله كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله
والاشياء المدركة الادراك مطلقا هو حضور الشي عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند
المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان
لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول
صورته لا بحسب حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك الشي النفس بحسب حصول صورة لها فيها فلا امتياز لاتحادهما في الماهية
واللوازم والعوارض والثاني باطل لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها
لاجتمع المثلان في محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك في الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك
وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشي الخارج اما حصول نفس
تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه قوله ثم منهم من جعل الاضافة اعلم انا اذا ادركنا شيا فلا شك ان ذلك
الشي يتميز ويظهر عند النفس فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشي في النفس او خارج فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان
من خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشي عند النفس كان الصورة المحسوسة

المجردات حصول
واما ثانيا
احد
انتزاع
منهم
ت
منهم
اذا
اوحي

بظهور في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك
اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا
فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا منه واما في الخارج ولا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فما لا يكون موجودا
في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك متحققا مطابقا
للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان
الصورة المطابقة للمعدوم اما ان تكون صورة اللاشي او صورة شي والاول محال لان اللاشي لا مثال له ولا صورة وان كان
صورة شي فاما ان يكون شيا في الذهن او الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته
والثاني ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان صورة الشي لا بد
ان يكون صورة شي موجود في الخارج والا لكان اما صورة اللاشي او صورة شي ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما لانا نقول
انها صورة شي في الذهن وليس معنى صورة الشي الا ان ذلك الشي موجود في العقل وجودا غير اصيل لا انها مثل لشي آخر
فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان
المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي قوله ما ذكره الشيخ ليس
تعريفا للادراك كان سائلا يقول تعريف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري
اجاب بان ما ذكره ليس تعريفا للادراك بل تعيين المعنى فانا نعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما
لا نعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا ان اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فايدتان احديهما
انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل بمعنى معناه ليتعرف حاله انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان
الناظرين في الفلسفة تتواتر كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد يستبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك
سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة
حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله
ثم اعتراضات الفاضل هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني ان يقال هب انا اذا ادركنا شيا تميز ذلك الشي
عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشي يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او بعض الاجرام
الغائبة واذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة
مساوية للمدرك في الة العقل فاذا ابصرنا السما حصل عندنا صورة مساوية للسما فيلزم انطباع الكبير في الصغير
والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا وانما يكون
لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا يتحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم
الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية لحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو
كانت اضافة لامتنع وجودها لو كانت موجودة لزم ان يكون الادراك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا
امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الادراك
الاضافات الادراكية موجودة في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني
اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة
في الخارج ولان ان يذهب اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو من المحال الظاهر وان لم تبين وكانه
يزعم فيه البداهة وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل

كل نفس شاعر بها دايما وهو باطل وان لم يكن في الادراك فلا بد من حالة زايدة للنفس عليها للنفس بها يحصل الادراك
والادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث انا لا نسلم انه لو حصل صورة مساوية للسماء
يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا وصورة الكبير كبيرا وهما ممنوعان سند المنع
الاول عند تلك الاحتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس
على قول من زعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا يحتاط لشي من هذه المحال في الصغير والكبير
واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد
الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في ساير الادراكات بل لا يرد
الا في الابصار والتخيل واما في ساير الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا تحتمل الا ما شيا
صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وكذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب واما في الابصار فعلى القايلين
بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير
العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد
لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار
والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الذراع
بلاد متعددة المحالات والمسالك والكافات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هايلة
بل نصف الفلك بكواكبه على ان قول الاستبعاد ليس بوارد مطلق كلام مستدرك لان السائل لم يورد السوال على ساير
الادراكات ولا على ساير المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان
حصول صورة المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصورة
ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا وصغيرا وبالنسبة
الثانية يصير مدركا عاقلا قوله ان الادراك معنى واحد معناه اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات
هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن
حالنا في تصور الموجودات كذلك قوله ومنها حصول الاستدارة تقرير السوال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول
ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا
حارا باردا وانه محال اجاب ان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة
مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس
كما ينبغي لان السوال لو وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه
محال ولو وجه في الكلية يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة
والاستدارة وقد وجدتا في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم
الاستقامة ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما
مستديرا ثم قال واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا فان الحار هنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان
الحاصل نفس الحرارة لكن انما يجعله حارا لو كان قابلا للحرارة فهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حارا لو كان خاليا
عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة
الخارجية الا ان الحار ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث
فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلة لها وكيف لا يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله

واما احتجاجه قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم يبق الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر
وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة
العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج وانا اقول لاشك انا اذا ادركنا
شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز
موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل
وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلائله على ما نحو عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهيته للشيء
لكان الحائط الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه وبين حصول
صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك
لو كانت عبارة عن حصول شيء لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان
ينطبع فيكون ذلك الموجود عالما بالسواد بذلك السواد وليس كذلك فانا نجد العلم بانه ليس بجسم ولا جسماني فقد يشكل
في انه يعلم ذاته ونعلم كونه عالما فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما
حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابه ان حصول السواد للمجرد ان اريد به حصول
عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد له فمن اعتقد جزم بعلمه
به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم انه فاعل
لغيره حاصل له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم يتشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشيء
للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصوله انه تعالى لذاته وحصول فاعليته له
على سبيل الحضور قطع بكونه تعالى عالما بذاته وبفاعليته وانما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على
الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضوري وتنبيها على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه بانه
جهل وتحكم ومنها ان تعقلنا لذاتنا ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا
لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا
بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا عين
ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصل فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا في ساير التركيبات فيلزم ان
يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو محال وان لم يكن نفس علمنا ذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
لانه لو كان علمنا بذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين
بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغاير له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا
حاضر لذاتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر
مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار
والامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم
بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة و
الاتحاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم فان قلت فليكف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة
والاتحاد اجاب بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الاتحاد فلا لان الموحد يجب ان يكون متعددا بالذات على الموحد
وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك
وكذا الصورة ينطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع

المنطبع في كل واحد من الجليدتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة
بل الادراك حالة نسبية اضافية فانا اذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة تحصل في
الخيال او في الجليدية ثم قوله والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض
كما ذكره الامام قوله وانواع الادراك اربعة لان المدركات اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات
المادية فاما المحسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس اولا
يتوقف وهو التخييل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون
جزئيات غير مادية واياما كان فادراكها التعقل الا انها اذا تتبعت ... الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحتاج
تخيل ثم تعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم
من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فانا اذا لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس
مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الغواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب
المادة في الوجود الخارجي واما لوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها ولا يمكن ان يكون يزال والغريبة يمكن ان يتناول الماهية وتبقى
للماهية عند التعقل والغريبة يختص بحالة الاحساس او التخيل وجعل الامام قوله لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته
تعبيرا للغواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس وربما
يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختص بها الغريبة المشخصة لكن الانسب
بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح قوله وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو انهم ذكروا ان العقل يقدر على ان ينتزع
من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الحكم يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة
عن جميع العوارض الغريبة والاخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة
في النفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها بعضها بعضا عوارض غريبة
عن ماهية تلك الصور فلا يكون مجردة عن ساير العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في النفس زيد
لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من
تلك الافراد لزم وجود الكلي بدون الجزء وانه محال واذا لم يكن جزءا منها لم يكن مشتركا بينها فلا يكون كلية واجاب بان
الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء للافراد وهو ايضا في
نفسه مجرد عن العوارض لا الصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة
بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد ما له الصورة واما تسمية الصورة كلية لانها صورة الكلي لا لانها في نفسها كلية قال
الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمرو انسان ايضا فالانسان المشترك
بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان
لا يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا منه هذا خلف واذا ثبت ان الانسانية
ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار
صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج
لكانت عين الاشخاص واحد الاشخاص لو تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط
السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية و
اكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءا للاشخاص في الخارج والا يلزم
انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة

والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كليه وتبعهم المحققون من المتاخرين
قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوايب المادية قد مر في الدرس السابق ان الشي اما ان يكون ماديا او غير
مادي فان كان ماديا كالحجم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد اولا تجردا ما ثم يتجرد تجردا وسطا
ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي بها تحس بها تحضر عند المدرك مع المادة واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة
لو غابت او بطلت لم يبطل الصور الخيالية الا انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة
على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجردت عن المادة وشوايبها واما الوهم فهو يدرك ما شاركه من
الخيال معاني جزئية ماخوذة عن الصور وهي لبست في سلسلة المدركات المترتبة في التجريد واما غير المادي فهو
معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقوله الشي الذي لا تعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شي من
خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار او استدراك لان قوله لا تعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان
لحوق اللواحق الغريبة فكانه قال ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل
فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يمكن الا بسبب المادة
واما يلحقه لوازم الماهية وقوله وهذا التصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله التي
يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشي لا يمكن
ان يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة فرتب امرين احدهما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان تكثرت بحسب الافراد يستلزم
ان يلحقها في افرادها غواشي غريبة وعوارض مشخصة والاخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان
الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم كان سايلا يقول لما ثبت انا
لا ندرك جميع العقول والنفوس مع براتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما من شانه
ان تعقله فان استغنادنا بالعلايق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ويظهر من هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها
من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عايق ومانع وكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس
السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها اذ لا عايق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات ولعل التعلق الجسماني يمنعها
عن ادراكه وفيه والضمير في قوله بل لعله يعود الى العاقل وهو الظاهر واما اعادته الى ما هو بري عن الشوايب وهو
المعقول فيوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البري عن المعقول المادة فهو معقول
بذاته ولعله من شانه ان يعقله اي يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخلو اما ان يعقل
مادته اولا فان لم يتعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جسم جزيه وان تعقلنا مادته فالمادة لا تمتنع من تعقل
المادي وجوابه ان الموجود ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق
العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى
التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكونه ملحوقا بالشوايب المادية انما يعقل بعد تجريده عنها
واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمل اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح
والصداقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان تعلق
الجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انها لا تنافيها والوهم لا ياخذ المعاني الا المخصوصة بمادة مادة ولو قدر عدم صور
الذيب لم يتصور ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى او موضوعا ثم سال بان المحال
الحال يمكن تعقلها معا كمن حكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصورهما فلا تكون المادة مانعة عن تعقل الحال واجاب بانه
ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان

قاما
كان عاقلا لذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة
لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول
لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل ونحن نقول ههنا ان القضيتان غير مبينتين من ابن يستلزم
عقل الشي ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم
يندفع النقض بتعقل الحال والمحال معا وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قايم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط
عقل الذات امران القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه
ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني على ان اللام في قوله فهو معقول لذاته صلة
العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكانه هو الظاهر اذ معناه ان المجرد عن
المادة وعلايقها اذا نظرنا الى ذاته من شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد
بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشي معقولا ان
المادة من شانها ان يصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها تشخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا
تكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصور العقلية اياها واذا تجردت عن
التشخصات صار معقولا لانتفاء الوضع قوله وهذه القوى تنقسم الى مدركة القوة الباقية اما مدركة او معينة على الادراك
والمدركة اما مدركة للصورة او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني
وهذا الدلالة على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكنا لم نجد منها من انفسنا الا خمسة بعد الحواس الظاهرة
والغرض من التقسيم ضبطها واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها لا شك
في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال
من قوة جسمانية يكون مبدا له وهذا ضروري لا سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان يكون نوع واحد يكون مبدا لتلك الافعال
بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة
رويت نقطة كالخط ولا شك انها اتصال ارتساماتها في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة
بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر
فلا بد من قوة يتصل بتلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها
صورتها في حد اخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم
الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة في حد من المسافة
زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة
فلا يكون المشاهد خطا ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل حد من حدود
المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اي حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت الابصار فلا
يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا يحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن تلك الحدود بقاء المشا
واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا قوله لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات توجيهه ان يقال
لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا
حصلت في جزء من الهواء يتشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان ولم يصعدها وانتقالها عن
ذلك المكان اشتغالا اسرع تعاقبي ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات
في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل

المقابلة اذا كانت زمانية كانت باقية في زمان بقاء الحركة وما هو جزء من امتداد مسافة الحركة فيه في المقابلة استفاد هذا الجزء المقابل والا يكون في نفس الامر كذلك فذكر انا المقابلة انه دفعا لذكر التوهم

لابدع ذلك من القول بتكون الهوا بكون النقطه واتصاله السكونات كاتصال التشكلات وكان الامام قايل بذلك بلوح
لمبطال شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وسوقف الارتسام في البصر على متا بله ممنوع
فان قلت ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لا نسلم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر
وليس سلمنا لكن لا يتم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخر عنه قلت المنعان مرتبان على ما وجهه الامام
فانه قال اما نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطه الجواله خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج
فلابد ان يكون موجودا في قوة مدركه جسمانيه فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتيب المنع فيقال لا نسلم ان
الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج نرى خطا سلمنا لكن لا نسلم لا يجوز ان يوجد الخط
في لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن البصر نحو
الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان الشكل لو بقي عند زوال النقطه لزم الخلا لعدم النقطه في ذلك الموضع وعدم الهوا
وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج فان القول بادراك
البصر خطا في الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا تقابله بخلاف القول
بوجود قوة تدرك الشي الغايب عن البصر كالمشاهد فانه ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني
وهو ان ادراك البصر ما لا تقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النايم يشاهد في منامه امورا
كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لا يراها الحاضرون في مجلسهم بل ربما لا يوجد في
الاعيان امثالها والان ان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدها اولم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة وليس ذلك
الا لانه ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة وتضعف فيكون تخيلا قوله واستدلال على وجوده بالمشاهدة
الباطنه يعني اذا رجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متادية الى الحس
المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلولا بقاؤها
مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانيه لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ولما كان توقف اتمام هذه الدلالة على تغاير
القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصور والقابل غير الحافظ بحجه ومثال اما الحجة لان
مبدا القبول لو كان مبدا الحفظ كان المبدا الواحد مصدرا لاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو
ان الما له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ
لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشي قابل له ثم ان الحجه ضعيف لما سياتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وايضا ينتقض بالحس المشترك يدرك انواع المحسوسات وبالنفس تقبل الصور العقليه وبتصرف في البدن هذا
ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسولة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجه على نقض الدليل واخر نقضها
وعبر عن النقض بالمعارضه على ما هو عادته واجاب عن النقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شي لا يدل
على ان مبداهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كما في الارض فانها تحفظ الشكل لصورتها
اوكيفيه اليبوسه وتقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه للقوة
الخيال واما افتراقهما في شي فيدل على تغاير المبداين والحفظ والقبول هاهنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول
كما اذا عرض آفة للمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال المرض يشخص الصور التي كان قبل المرض
يحفظها فلا بد ان يكون مبدا ادراك الصور مغاير المبدا حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل براسه غير ما
نقله الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبداهما بالحجه والمثال ولو استدل
بافتراقهما لم يحتج الى الحجه والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبداهما مستدرك في الاستدلال

في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبداين بمجرد التغاير بل بالافتراق في هذا الاستدلال نظر فقد
تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الاله بل بحصولها عند النفس لحصولها في الاله فجاز ان يكون مبدا
الادراك والحفظ واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة ويعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق
القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبداين واما قوله والمعارضه بالحس المشترك والنفس فليس بشي لان جواب النقض
يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدا للكثير اما بالواسطه او بالجهات فليجز
ذلك في مبدا القبول والحفظ يكون واحدا ومبدا لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجايز ان يصدر من قوة واحدة
فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استثبات الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس
المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبته المادة تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور
عند غيبة المادة في التخيل يستثبت الصور عند حضورها في المشاهدة كما مر على ما مر لما كان الاعم لا يتحقق الا في
الاخص كان استثبات الصور الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضا ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور
المتكثرة صادرة بالواسطه ويجوز ان يصدر من الشي الواحد امور متكثرة بالوسايط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر
من الشي لا يكون الا امرا متشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات
انفعالات والذي سبق ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا قوله بل هو
قياس من الشكل الثالث وهو ان الما يقبل الاشكال والما لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فمبدا القبول فعليه
لا بد ان يكون مغاير المبدا الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي ويكفي في بيان اختلاف الافعال اثبات
الجزئيه ولا حاجه الى اثبات الكليه وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبداين كما دل عليه الحجه لا على
تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئيه ولا بد في الدلالة على تغاير المبداين من اثبات الكليه والعجب انه كان يستدل
بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل هاهنا بمجرد تغايرهما قوله والوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس
ثلثة احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزوالهما حتى يحتاج
الى تجشم احساس جديد ولا شك ان الادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون
الحفظ مغايرا لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان ارادوا بها
غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد بها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم
حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقه يؤيد المنع لما مر آنفا وللامام منع اخر
لم ينقله الشارح وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان
وهذا لان محل الخيال لو لم يكن جسم يتحلل دايما فينعدم الجسم لانعدام جزء به فلا يدعي انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة
المحفوظة فيها فعلم انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد قوله فاستدلال مشترك على وجودهما اما على وجود الحس المشترك
فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لا بد
ان يدركهما فمدرك هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كلا من الحواس الظاهرة لا يدرك الا واحدا من
نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون شيئا تجتمع المحسوسات اليه على السويه وهو الحس المشترك وهذا انما يتم
لو كان الحاكم هو الحس اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لهما لحصول صورتهما في قوتين وهذا ملخص اعتراض
الامام واما على وجود الخيال لان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للحكم لا يحصل الا بقوة حافظة للحكم والا انعدم صورة
كل واحد من الشيئين عند ادراك الاخر والتفاقم اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا راى ما هو ذو لون وطعم كالعسل يدرك
لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشي على شي اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب

ايضا واذا كان النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم والنفس حـ

فان لم يجب بطل حكمكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا وح سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بالة والكليات بغير الة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين آلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان يقال الذائق الكعب او العقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك المبصر فلا يكون ابصار الشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان تحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم انقسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع عظم غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول بان الادراك الحس المشترك الذوق بتخيل الذوق ومحل الذوق ليس في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك بحمل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارين وفيه نظر لما مر من ان المشاهد للمحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة الغيبية والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبة المشتركة والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتمامه عند العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان فالصوران تواردت على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا تستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا قوله فان ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدرك كما مر من الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا تحور ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك او الخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتادى من الحواس وتلك المعاني لم تتادى من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني الجزئية ربما تخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك للصور الجزئيات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جسمانية فلا بد لها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها للصور بقوة وللمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك قوله ذكر علماء التشريح اعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يختص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يختص باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متمايزين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ الشكل من المثلث او نوع المخروط قاعدته في مقدم الراس كان مقدم الدماغ لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كانت الازواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم النصف من حصة المؤخر ولذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جرم جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات منحدرا الى الصلب وهو النخاع وتنبت العصب زوجا زوجا من جنبتيه موازيا ومحاذيا للاعصاب فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب

حاجز

مقاربام

والاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصور فنقول اراد الشارح ان يبين ان مبدا الاعصاب الحواس الاربع الجزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة الشم في زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ وقوة الابصار في عصبتين مجوفتين عند جواز الروح الباصرة وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشاؤه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشاؤه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشا الاعصاب الاربع هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الروح الخامس لما كان خلف الثالث في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخبط لما راى في بعض نسخ الكليات هذه العبارة بعينها وهي خطا كما في النسخ الصحيحة التي تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ او لعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب الاربعة في البطن المقدم لا في الجزء المقدم وهو المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه والظاهر ان مبادي اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدا اعصاب الحواس الاربع مقدم الدماغ ومبدا عصب اللمس اما باقي الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب التي هي الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال الروح لا سيما الروح المصبوب في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ لان بعض مبادي الحس ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان لقوله انه آلة الحس المشترك الروح المصبوب في مبادي عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كراس عين يتشعب خمسة انهار هي اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ او النخاع او الصلب فالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال في نهر يتادى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموع وهكذا ثم قال لا معنى للتادي الا ادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والا فلا حكم للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتادى من الحواس الى الحس المشترك تادي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتادي الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم يتادى منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجده في اللسان فشبهة منشاؤها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر مرارا قوله قال الشيخ في صفة القوة المسماة بالوهم الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا في الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا راى شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو فربما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لساير القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له قوله اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما يقرر في الجواب عن الثاني

قوله واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام وهذا شي ذكره في القانون كذبه في النقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم في الشفا بان الحافظة هي المتذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم ان تكون القوى شيا وتحاصل كلام انه ربما يزول المعنى المحزون عن الحافظة ويتساه فتعمل الوهم بقوة المتخيلة بعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيبعث المعنى من تلك الصورة الى الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت ماخوذة من الصور فعند نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا
قوله والحق ان الذكر كالشى للصورة المحسوسات اذ تساما في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم الخفاظها في الخيال ثم ادراكها في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالقوتين وزوالها عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظ وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين واحرازها وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة فهذا استرجاع يحتاج الى تلطف اعمال فكر اي تصرف في الصور وهو شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسي وهو شان الوهم وحفظ له وهو شان الحافظة فقد بان ان لا حاجة في اثبات المدرك والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولعل فسر المتذكرة في
المسترجعة في القانون وصرح في الشفا بالاستعداد في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصور عن الخزانة والاولى ان يتعلل عادم الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله وانما هدى الناس لما تقرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول واثبات ذلك بوجه طبي ولما لم يعرف الاطبا الا حدوث الآفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا ان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان غاطا لكلام الشيخ حيث قال بان منه هي الآلات الا انه مخالف لما ذكرا ولا من ان الاستدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره الشيخ من تقدم قوة وتاخير اخرى وتوسيط ثالثة صورة انها ليست بحسب الموضع قوله ثم اعتبار الواجب هذا بيان للترتيب بين القوى موكولا لما قبله فالواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تبصر صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتوخر القوة التي تبصر معانيها الى الوسط وهي الوهم او الى آخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما سفلية وتختص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح يكون من بخارية الاخلاط ورقائقها ولما كان المعاني النسبة الى المحسوسات لطائفها وصفاياها ناسبت الروح لا النفس اولا نسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن المناسبة بالحس الظاهر ووسط المتصرفة فيهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في موخر الدماغ والذوق في وسطه فليجعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل في موخر الدماغ لكون السمع واللمس موخرا مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد يمنعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاويف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل اخر بل ليس الا بيانا للترتيب وتنبيها على العناية الالهية في ذلك على ان في قوله السمع في موخر الراس فيه نظر وهذا النقض غير وارد لان المراد من قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تامل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبته من الجزء المقدم من الدماغ وجس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطا ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ قوله والحجة

المذكورة

الوهم بحسب حرف حق في معلومه بالاحتلاف في المواضع فان حكمه الوهم والعلم الناسخ لزم والجمله نظرا الى استحساسه لا فائدة

والحجة التي اقامها الفاضل الشارح جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا المطعوم هذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون و هذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلي ومدرك الكلي النفس فتكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله وهذه غير متباينة الذات ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شي فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام ان القوى الجسمانية الحوائية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادئ للافعال مختلفة فهي انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تختلف في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه وايضا فان كانها اختلاف اصناف وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتعريف ما لا تحقيق قوله ثم من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا للبدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتي الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من ان الاولى منهما الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك باراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظري الى قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها الاراء التي تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب ان يفعل في راي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمة الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العملي لا ينافي بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجناها ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي كلي ادركها العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الراي الكلي فانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راي جزئي ادركها العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لاراء جزئية تنبعث عن اراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية قوله وهذا اشارة الى قوى النفس النظرية مراتب النفس من بداية الاستكمال الى نهاية اما استعداد الكمال او نفس الكمال واستعداد الكمال اما استعداد ضعيف او استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني واما المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامي لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بحركة الذهن وهو حصول بالتفكر او لا بحركة الذهن وهو حصول بالحدس والمراد بالاكتساب هاهنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والالم يصح تقسيمه اليهما فان قلت الحصر باطل بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولا بالحدس وهو ظاهر والا لم يحتمل الخطا ولا بالتفكر لان افادة المعلم المبادي المرتبة كافاضة العقل الفعال اياها فكان لم يكن هناك حركة الذهن لم يكن ايضا منه

لا ستنباطه اياه من الراي الكلي فيصله العقل النظري

الاولى

استعداد الطفل

حركة فالجواب ان المعلم لا يلقي المقدمات دفعة بل مقدمة مقدمة والمتعلم لا ينتقل الا باحضارها فهو يلاحظ المقدمات
وترتيبها في ذهنه ترسا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل وهو يقين لا ستريب به نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية
فان جعلناها فكرا كما عرفه المتاخرون بالترتيب فلا بحث والا فلا اقل من ان يحصل في عداده واما الاستعداد القوي
فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما
الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما راى في تصحيحه واو العطف قال ان قوة الاكتساب
يختلف قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي الحدس وان اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة وان
كانت في غاية القوة فهي القوة القدسية وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب
لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من ان تطبيق هذا الترتيب
على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك استعدادا واستعداد اكتساب او استعداد
استحضار وحضور المعقولات ولا شك ان استعداد محض الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار
بحسب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي العقل بالملكة انما هي في المشكاة وهي العقل الهيولاني والمصباح
وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه انما يحصل باعتباره وحصول العقل بالملكة اولا والعقل
بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله زيتها
اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة
على ما هو الامر لانه يصف شجرة تلك الصفات جميعا صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة وبيانه انه يصف
شجرة بان لها زيتا يكاد يضيء ولم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية
يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالاخر فنقول الشجرة الزيتونة
شيء واحد فاذا ترتب في اطوارها جعل لها زيت واذا ارتقى الزيت وصفا يكاد يضيء فكذلك الاكتساب انما هو نوع
نفسانية ومن الفكر ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى غاية الشرف صار قوة قدسية فهذه
الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها ترجع الى واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو
تنبيه على انها ليست من عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد مثل نور تعالى
بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقا لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب علت كلمته
قوله قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل والعقل
بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كان النفس اكتسب المعقولات الثانية ولاحظها مرة بعد اخرى حتى يكون
ان ملكة الاستحضار لا يحصل الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل وعندي
انه لا اعتبار للملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل المدار على الاستحضار كما فيه فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر
على استحضارها بهذه المرتبة ثم لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار
على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها
يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء
وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها
لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد له وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية
فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى ان النفس
موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالة على

على ذلك وهذا بحث وارد قوله وذلك حيث يشتمل على ما في الغير المتن على التناقض الصريح اما ما في المتن فلانه اثبت الحركة الثانية
في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يتمثل الحد الاوسط في الذهن او لا ثم ينساق الذهن
منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متاخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو ههنا قد يكون الشعور بالمطلوب بالاوسط
متقدما على الشعور وجوابه ان ههنا شيئين تصور النفس المطلوب والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا
به اصلا ثم اذا تمثل الحد الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق به فالشعور المتاخر هو
الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض قوله ان للحدس والفكر مراتب في التادي الى المطلوب بحسب
الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادي وبطوها وهذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع
التادي من المبادي الى المطلوب وربما يبطو فمن فكر يتادى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتادى اليه في زمان طويل
واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تادي من المبدا او بطوه وقال الشيخ في الشفا و
الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع
زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف لما اعتبر بحسب زمان الحدس والحادس يصيب المطلوب فيتصل
بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدا المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما يقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان
وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التادي وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل
ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفي له في العلم المطلوب العلم بالمبادي المترتبة بالمبادي على سبيل الاجمال للطافة
ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة التادي وللاخرين بطوه
والاولى اي اختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة
وبطوا فالاختلاف في الكيف ثابت دايما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكران ربما يتشابهان في السرعة
والبطو قلت هذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر اي الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التادي و
بطوها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطو فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس الاوراق وهو
فكلما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر قوله ثم شرع في تقرير الحجة للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك
وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصور المعقولة في النفس والنسيان زوال الصور المعقولة من النفس بحيث لا يمكن للعم
ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصور من غير تجشم كسب جديد فتلك الصور اما
ان لا يكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون حاصلة للنفس بوجه محصولها اما في النفس
او في غيرها لا سبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى للادراك الا النفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها
مع حصولها فيها فتعين ان يكون شيء غير النفس ترتسم فيه الصور المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسا لان النفس
في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولها ان يلاحظ الصورة المعقولة في اي وقت شاء فلو كانت صورة خزانة الصور
هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود ترتسم فيه المعقولات بالفعل دايما وهو العقل الفعال قوله واما في القوة الوهمية
لا دخل لها في الاستدلال وان قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب سوال فانه يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى
المعقولات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى المحسوسات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكهما حصولها
عند الحس والوهم ونسيانهما زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولهما زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة
مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا
لا يحتاج الى اثبات موجود اخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل التخزين فيمكن ان يكون الادراك
في جزء والخزن في جزء اخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول
جزء ما

في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم تكن ذلك بان ينتقل بعينها
من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل بان يحدث مثل تلك الصورة المحسوسة المخزونة عند المدركة وحدوث
مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مباين فيجب ان النفس اذا عادت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة
في العقل الفعال يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين كان في الخزانة وعول العلم
لم يحيلوا ذلك لكن لما لم يشك ان الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل البرهان
عليه **قوله** لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا
واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا **قوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال لما اثبت وجودا قد
ارتسم فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه فالادراك بحسب الاتصال بينه وبين
النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها
عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شيء اخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كان المرآة اذا حوذي بها شيء ظهر
فيها صورته واذا حوذي بها شيء اخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصور
المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة **قوله** الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام
ان حاصل الحجة الا فان يصير عالما بعدما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا الحقيقة حجة اخرى
اشار الشيخ اليها في الشفاء لا حاصل لتلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد ان لم يكن اما يلزم ان يكون
عقلا كان مجردا وعاقلا فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصور العقلية فلم لا
يكون مجردا وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا الجاهل يمتنع ان يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد
الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى اخره تكرار لان الدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستعد لكل الاطلاع
تحته **قوله** قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة قال الامام هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس وكان
ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الجبن
وليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض وقال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسم بل
لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات هنا لان الكلام ههنا في النفوس الارضية والسماوية
وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس من هذا الصنف لكن قوله يبقى اولا انها جوهر مفارق
الوجود عن الاجسام والجسمانيات منه ما فيه لانه لم يبق اولا الا انها شيء مغاير للبدن واما مفارقته عن الجسم فانما ذكرها ههنا
نعم قد اثبت بعد بيان مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات وبحث ايضا في نمط
التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن وجود ما للنفس فالبحث في الكمالات
مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين **قوله** اشار الى تمهيد اصل كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع
يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال وان
انقسم فيها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال
بانقسامه ضرورة والا فلا **قوله** شرع في تقرير الحجة بتقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما
بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وان حصل في العقل معقول يكون ايضا مركبا من اجزاء
متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل
على المطلوب لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء

ان حج

لوجه

الا انه لما اثبت العقل خزانة للنفس حج

الى اجزاء فبطلان انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو محال على ما سياتي ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان
المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات
ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم اجزاء متباينة الوضع وكل جسم
او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل
اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية
بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا يتمشى الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية
فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل ساير المعقولات لما مر اي لان النفس تحكم بعض المعقولات
على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يتعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات النفس
واما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم
ولم يرد بانه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبته لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو
وجب لم يلزم ان يكون مجردا بل المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء
العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية بمجرده فيتعين ان المراد عدم الانقسام الى
الاجزاء الوضعية كما فسرناه ولهذا استغنى انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو فسر المراد الاستدلال بعدم انقسام
الصور العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم
انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع
ويكفي فيه عدم انقسام الحال الى الاجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى
اجزاء متباينة الوضع ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة **قوله** واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد
الشيخ بعد هذا الفصل سوالين محملها الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لا يجوز ان
يكون منقسما بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات
اما انقسام الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول الاحتمال الثاني غير آت لما تبين
ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الاجسام في الانقسام الى الانواع مختلفة
فلا يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في
الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا الانقسام جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف وانقسام
الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السوال الاول على الابطال الاحتمال
الاول والسوال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما تشتبه على السايل مما اورده المعلل من اطلاق الانقسام
وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما
الى اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب فكان
سائلا يقول لا نسلم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حاله في منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب
يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجب بانه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسياتي له مزيد تقرير **قوله**
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما ان يكون حصول القسمين في
العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل مغايرا
لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على
القسمين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولها نفس حصوله وذلك الزائد ليس موجودا اخر لانا فرضنا القسام

اجزاء

المعقول الى التقسيم فقط بل عارضا من مقدارا وعدد وح لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصوله حصول التقسيم فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لاقتضى الطبيعة الواحدة لا تختلف وقد فرضنا هما متشابهين له هذا خلف والثاني ايضا ايضا باطل والا لكان الصور المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع والتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لانه في اقل من ذلك المقدار بلا غاية فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة وما بعدها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كالكل فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فقد عرض للصور العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادته وقد ثبت تجردها عنها وقوله الشارح في القسم الاول وح لا يكون كل واحد منها بانفراده معقولا لفقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا لو كان حصول القسمين شرطا لمعقولية كل شيء وليس هو المفروض بل شرطيته معقولية ذلك المعقول المنقسم كذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم يكن مجردة عن اللواحق المادية هذا خلف فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك اصلا الثاني ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة العقلية مغشاة بالعوارض الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة العقلية لما كانت قايمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها كما يعرض لمحالها المقدار الذي هو لمحلها والانقسام العارض وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم لكن لا نم ان الصورة المعقولة مجردة بهذا المعنى عن هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد حقايقها المحسوسة وعن عوارضها واما انها يكون مجردة بجميع العوارض المادية فلا **قوله** ليتم الفرق بينهما حاصله ان الصورة الحسية والخيالية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع تلاحظها النفس وتميز بينها فلا ينقسم الا فيما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة العقلية لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع هنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا يقوم بذي وضع وايضا لا تصدق ان الصور الخيالية ذات وضع لان من الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتبار بين الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء دال على ذلك **قوله** واعترض الفاضل الشارح هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومعها زمنها لها من الاعراض كالة معها في النفس اعراض غريبة عن ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحال اتصالها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة هو العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثاني انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع واليه اشارة بسبب محله الى اخر ما ذكر ولم يحتج الى بيان ان

ان الصورة العقلية هل ينقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اوردها الشيخ على وجه اقرب ما خذ الاستنتاجه من قياس واحد والامام استنتجه من قياسين واعلم ان الظاهر البين ان المراد بالوضع هاهنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام وهذا ايضا مما يحقق اختلاف الحسين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد يكون معدومة فيجب ان لا يحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت في عين فان كان احدهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصيلة في الوجود واذا وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فهو موضع نظر دقيق مع انا لا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض متمانعة اذ الصورة المائية لا تجامع الهوائية والسواد لا يجامع البياض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحي عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا زالت لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول **قوله** واما اعتراضه المستفاد هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع **قوله** بل لغيرها كما يقال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك المحسوس موقوف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا **قوله** هو الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم بانضمام زوايد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة الكلي الى الجزئيات وما منعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوايد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليها مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع واما انقسام النوع الى الاصناف واما انه منقسم بانقسام اخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجرد محله فكانه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء ينافي ذلك **قوله** استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل لقايل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما ان يكون يعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالم عن النقض وان كان يعقل يعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها ويكون عاقله معقولة وهو المطلوب

لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان يعقل العقل بالنظر الى نفس العقل بالقوة وكونه بالنظر
الى نفس التعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة
بالفعل قوله بشرط سند كون هو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل
لا يكون قايما بالذات بل بالعقل فالمطلوب ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قايما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان
كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان تقارن معقولا اخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي
كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول اخر فالحق ان يقال لا نسلم ان كون الشيء معقولا
هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون مقارنا له فنقول المراد بالمعقول هنا المعقول
المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك
وان كان غيره فمن شان ماهيته ان تقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قايما بذاته فاما ان يكون ماديا
او لا يكون فان كان ماديا استحال ان تقارنه معقول لما ثبت ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان
يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا لامكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول اخر صورة عقلية
فمقارنته للمعقول الاخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شيء اخر
ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود استثناء عن القايم بذاته والصورة
العقلية ليست قايمة بذاته والحق ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته
للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء اخر لو فرض لان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد بلفظ الاحتمال المانع
في وهم وتنبيه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فايدة فيه
بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كان حقيقة مسلمة من المادة او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول من شانه
ان تقارن معقولا اخر فان كان ذلك المعقول قايما بذاته فلا مانع لمقارنته معقول الا اذا كان ماديا فان المادة تمنع فلو كان
هو كان ممن قايم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان تقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا قوله وبعد ذلك
الكلام في ضمن ما يلزم ذلك انما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون
جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله
انه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك
اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع
ليس جزءا الامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا نسلم ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت
ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقديره وههنا شيء
آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر انه ليس له مدخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما
على توجيه الامام فمنتظم لان المراد انه ان كان مجرد عاقل لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان تقارنه معقول اخر لم يحصل منه الا
ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا ان يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى
فتقريب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا
دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية
بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وح يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قوله قال الفاضل الشارح المقصود
من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يطابق الدليل وحينئذ يثبت ان كل مجرد يكون
عاقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن معقولا وصح وكل ما امكن ان يكون
ان يكون

يكون معقولا وصح امكن ان يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن ان تعقل مع غيره امكن ان تقارن ماهيته ماهية غيره بناء
على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول اخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل
فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تاخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم
يتوقف فالمجرد يمكن ان تقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل
فامكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسولة فان يقال لا نسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه
وليس سلمناه فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الاخر يستلزم
اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من اقترانهما صحة اقتران الصورتين مقارنة احدهما للاخر حتى يلزم التعقل
وانما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساويا له في الماهية سلمناه لكن لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله
في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول الاخر مقارنة احد الحالين للاخر وحصول المجرد
في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تاخر امكان الشيء عن وجوده
بل تاخر امكان نوع عن وجود نوع اخر وليس سلمناه ذلك فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة
احد الحالين للاخر لامكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه
امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل وليس سلمنا تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة
المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد
في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فممنوع وليس سلمنا فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب
عن السوال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما هو بريء عن الشوايب المادية الى اخره فالاعتراض ههنا
غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع على ورود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج
الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السوال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فلا شك
في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا المتميز هو الذي نسميه صورة فلو لم تكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء
بل امرا اخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السوال الخامس بان الاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة
مقارنة معقول لمعقول اخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل وهي
مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين
المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قايما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة
احد الحالين للاخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال
وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السوال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة
المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض على ما احتج به على انه لو بني صحة مقارنة
المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقولية المجرد التي هي مقارنته للحال سقط هذا السوال راسا لان صحة هذه المقارنة
لو توقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتاخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا غبار
عليها وعندي ان السوال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين
الاولين بل الزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود
العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة
المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد امكن عقله فذلك مبني على مقدمة لم يوردها المعلل نعم هذا
الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا

فلا سفكل عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الكالبين او مقارنة الحال للمحل ادالم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها
والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد في الخارج واما السوال السادس فهو ايضا غير وارد على التوجيه
الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجودين فعند وجود المجرد في الخارج
يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ يعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة
المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجد في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب على ما قال الشيخ حيث قال ثم من
شان ماهيته ولنعد ما ذكره الشيخ ونورد ما يتوجه من هذه السوالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول
كل معقول يمكن ان يقارن معقولا اخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن ان يقارنه المعقول
فيمكن ان يكون عاقلا فللسائل ان يقول ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للمحل
او امكان مقارنة مقارنة الحال للمحل فلم قلتم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا اخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد
منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة
بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود في الخارج
بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع
فاجاب عن السوال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن
الثالث بما سيجي واما السوالات الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب
والله اعلم بالصواب قوله ولعل يقول ان الصور المادية لا يستراب في ان هذا السوال في الصور الغير المادية لظهور
فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة وماهيتها العقلية هي ماهيتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت
موجودة في الخارج فالمادة يمنع عقلها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا تصير عاقلة فاحتاج تقرير
السوال فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فايرادها ارشاد للمتنبه لا لاسهل في الجواب الاولى ان الصور
العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصيلة في الوجود والعاقل لا بد ان يكون متصلا في نفسه ولما ذكره في الجواب ان احدى
الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا
فلامتناع اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة وهي مطابقة لها وح لم يمتنع
ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء في الماهية لا جرم كانت محلية الحركة
للبطوء اولى من العكس فكذا هاهنا هذا عبارة الامام وهي توهم انه ظن ان اختلاف الشيئين في الماهية يقتضي محلية احدهما
وحالية الاخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم
ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة لمخالفه الاخر وكان سائلا
يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى وح يكون الصورة العقلية عاقلة فاجاب بانه لا
يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما مقيم
فيه فلو كانت احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما حالة في الحال في المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتاهما
والثاني ان كل واحد منهما يجوز ان يتعقل على الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الاخرى وفيه
نظر لان اللازم البين للشي لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان السوال للامام ليس الا قوله
وهو انا لا نسلم ان بعض الصور ليس باولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز
ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الاخر الحالية كما في الحركة والبطوء وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا   يقتضي
في الاخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما باقي الكلام فخارج عن التوجيه قوله فاستدل

فاستدل على الجزء المشترك القسم الثالث له جزءان مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على
الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالغرض لانه فرض كونه موجودا في الخارج
مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال قوله واعلم انه لم يكن جواب سوال ان يقال فلم لم يمتنع ان   ح
يكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور
الجزئية والمعاني الجزئية مع استقلالها اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل عدم اختصاص احدهما بالقابلية
والاخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني والاظهر في الجواب ان القوى الحيوانية   بليه صح
وجود اعيان اصلية في الخارج وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق قوله واعترض ايضا تقرير الشيخ
قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء   بكون متصورا صح
المقارنة والا لكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا وفيه بسط اصل
الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة ويكون   معنى معقول كان له بالامكان
النفس في تلك الحال عقلا هيولانيا كانه ما انطبع فيها فاذا خرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل استعداد للنفس لتجريده عن   جعله متصورا وهذا
الغواشي الغريبة انطبع في النفس ويصير عقلا بالملكة فيكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي   يدل على ان التصور
ولها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فهنهنا المقارنة مع الغواشي يعقل بالامكان الخاص وفي   والتعقل امر وراء
سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي يعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى   المقارنة والا لكان
معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة   اذا قارنه ح
التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم تقارنه لان المقارنة هاهنا هي مقارنة الحال للمحل و
الصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشيخ ان المحسوس البدني اذا ترقى من الاحساس   مع الغواشي للمقارنة ح
الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس فيه عقلا هيولانيا لانه ما   الشارح ح
انطبع في النفس بعد ثم لما جرد عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصار عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ
اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا بطريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى الذي سيعقل بالتجريد وعلى هذا يتم
الغاية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا
اي كان من شانه انه اذا وجد في الخارج يصير وهذا بالحقيقة اعادة لتقرير من قبل قوله ولعلك تقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه   ٢٦٥
هذا السوال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لا نسلم تحققها
في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا السوال الاخر الذي اورده الامام و   هو ح
اشار الشارح الى ان جوابه يجي من بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد
يصح ان يكون عاقلا وعدم تحقق التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب ح لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم للماهية
فو لم ح يسقط اصل السوال قلنا لا نسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر اخر
وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجود
في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن لما ليس له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قايم
بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القايم بالذات عين القايم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو
كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان الصورة
العقلية غير الصورة الحقيقية الخارجية وثبت انهما متساويتان والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهما يتحدان في   في الماهية مع
الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية لو وجدت في العقل كان لها تشخصان بل اذا وجدت في العقل كان لها

اشخاص وماله اشخاص لابد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلي هف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكليه انما بحسب تعدد
الماهيه اذا تحقق هذا التصور فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته بمعقول بالنظر الى ما هو موجود في العقل لكن لا نسلم
انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعيه لكن
الممكن للشي بالنظر الى ماهيته النوعيه لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحيه ممكن للماهيه الانسانيه غير
ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنه للماهيه امكان المقارنه للماهيه الموجوده في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنه
للصوره العقليه التي هي شخص من اشخاص الماهيه ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع في قوله
الشيخ بحسب ماهيته النوعيه اشاره لطيفه الى ان الصوره المعقوله والموجود شخصان للماهيه وان الحقيقه الخارجيه لما كانت
تمام الماهيه الموجوده في الخارج وتمام ماهيه الصوره العقليه كانت كالنوع لها فهي بالقياس اليهما منسوبه الى النوع لا نوع
بالحقيقه ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين
وهو المانع تعرض الشارح لبيان لميه الاقتصار وذلك ان الماهيه اذا قامت بذاتها في الخارج تصير ملحوقه بلواحق غريبه
مشخصه وغير مشخصه ينفصل بها عن الماهيه المرتسمه في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا عن المقارنه واما الماهيه في العقل فهي
مجرده عن سائر اللواحق الغريبه فلا يوجد لها شي يكون شرطا للمقارنه وكان سائلا يقول هب ان الماهيه المعقوله مجرده
عن اللواحق الخارجيه لكنها مغشاة بالغواشي الذهنيه فلم لا يجوز ان يكون شي منها شرطا لامكان المقارنه فاجاب بان الماهيه
العقليه لها اعتباران احدهما انها من حيث انها تعقل لامور خارجيه فيكون مجرده عن اللواحق الخارجيه الغريبه والاخر من حيث انها
صوره عقليه منطبعه في العقل فيكون ملفوفه بالعوارض الغريبه الذهنيه وقد سبق ذلك ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني
والنظر هاهنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهيه التي اذا وجدت في الخارج قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنه
بالعوارض الغريبه والشرط فلا يكون امكان مقارنتها لاجل الشرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار
الشي لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنيه وان كانت غير معتبره في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شي منها شرطا للمقارنه
فنقول امكان المقارنه انما هو بالنظر الى الماهيه مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنيه فلا يكون لشي منها دخل في
عروض الامكان ومحل المنع باق قوله تقرير الجواب ان استعداد المقارنه اما لازم في الحالتين او لا حصول له الا عند الارتسام
في العقل وفي الخارج اما ان يكون مع المقارنه او بعدها او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنه
فيكون الاستعداد لنفس الماهيه لكونها معقوله والماهيه المعقوله مجرده عن العوارض جميع العوارض اللواحق الغريبه فلا يكون
هناك شي غير الاستعداد فسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر ان الماهيه المعقوله غير مجرده
عن اللواحق مطلقا وان كانت مجرده عن اللواحق الخارجيه ولو تم هذا لكفى الاستدلال فيقال استعداد الماهيه اما لذاتها
او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط الثاني انه ما يلوح من كلامه ان القسم الاول والثالث
وهو ما يكون استعداد المقارنه قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام فح يكون يلزم
الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم
او غير حاصل الا عند الارتسام الثاني باطل باقسامه فتعين الاول الثالث ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال
استعداد المقارنه اما مع المقارنه او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه سيصرح بان الارتسام
مقارنه معتبره في هذا البحث لانها مقارنه الماهيه بمعقول وح يكون بعينه القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا
الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم ثم ان الاستعداد ح لا يكون الا مع المقارنه فكيف ينقسم الى قبلها وما بعدها
بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنه فيكون
استعداد الشي معه وانه محال ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل

ان ما هيه بعيد

تقسيم ح

العقل اشاره الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثه وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشاره الى
القسم الاول والفا في قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا اشاره الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد
مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنه لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد واكتساب
الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنه فيكون حصول
الاستعداد مع المقارنه فلما كان لازما لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامه للملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا
والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده اي قوله مقارنه الماهيه لمعقول فلا حاجه اليه بعد ما ادعى الان ان قول الشيخ وان كان
انما يكتسبه عند العقل اشاره الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام الثلثه فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمه في هاتين الدعويين
نعم يحتاج اليها هاهنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشاره الى القسم الثاني كما ذكرناه وكان الواجب
تاخيره الى هاهنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنه اشاره الى هذا التوجيه والاظهر ان يقال في وصف
الارتسام بالمقارنه فايده في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنه كما فسره الامام فان
اكتساب الاستعداد لما كان ايلا الى اكتساب المقارنه عبر به عنه لكنا لو وجهنا كذلك لضاع القولان والفا في قوله فكان حصول
الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانسب بتوجيه الواو والا الفا فان المعنى ان الماهيه
لو لم تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنه يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن استعداد
للشي حتى حصل فاستعد له اشاره الى بيان هذا القسم نظر لان هذه العباره صريحه في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف
يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغه المجهول اي يحصل الشي لم يحصل استعداد ويمكن
ان يكون بصيغه المعلوم وح يكون هناك ضميران في له وظاهره راجع الى الشي وفي فاستعد وهو عايد الى الماهيه بتاويل الشي
اي حتى حصل الشي فاستعد الماهيه له ولا بد ان يقول ان قوله او لم يكن استعداد لشي وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد
انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشاره الى القسم الاول على زعمه والظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل
كلامه في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فسوا حصل في العقل
او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهيه وح سقط الشك وان يتوقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنه على وجودها
يلزم احد امرين تاخر الاستعداد للشي عن وجوده وحدوث الشي من غير استعداد له وهما محالان فحمل قوله وان كان انما يكتسبه
عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف
الاستعداد على حصول المقارنه فنفسر المعيه بالبعديه وحصول الاكتساب بالاستعداد وباكتساب المقارنه كما بيناه وكلمه او
في قوله او لم يكن بمعنى التساوي والا لكان المناسب الواو والواصله لذا لي لان لا زمان معا لا احدهما ثم قرر لبيان استلزام توقف
استعداد المقارنه على الارتسام توقف استعداد المقارنه على وجودها احتمالين ان المراد من المقارنه مقارنه الصوره المعقوله
لصوره اخرى حالة في محلها والاخر انها مقارنه الصوره لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمه باطله لانه لا يلزم من توقف
صحه الحلول على حلولها في المحل توقف صحه مقارنتها على وجود المقارنه فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحه
المقارنه حاصله ونفس المقارنه غير حاصله وان اريد الثاني فالملازمه صحيحه لان الارتسام في العقل مقارنه مخصوصه فلو توقف
استعداد المقارنه على الارتسام يلزم بالضروره توقف صحه المقارنه على حصولها لكن غايه هذا ان لا يتوقف هذا النوع من
المقارنه وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحه ان تقارن بغيره مقارنه المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه
بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز
ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم
ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنه المقارنه المطلقه وقد عرفت ان صحه المقارنه

في الاستعداد لاجل

المطلقة كما في الاستعداد لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فجوابه
ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام يتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم
انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدر احتمالين في قول الشيخ وردهما وترك الحق بغير
مفسر وهذا الشارح وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب تركه نظر
التفسير ورابعها انه نفى قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لا دخل له في توجيهه اصلا
وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه اسوله الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة
المعقول للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان يكون عاقلة وفي لا بد
اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادي الثاني النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات او بغيرها
فان الماهية المعقولة منها يمكن ان تقارنها معقول اخر فيلمكن مقارنتهما في الخارج لا يستلزم الامكان في العقل الامكان
في الخارج فيمكن ان يكون في الخارج عاقلة الثالث النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا
الامكان اما ان يكون لازما او حالة الارتسام الى الاخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية بالذات و
الغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في العقل امكن له في الخارج فلسماهل قوله وهو جواب لسؤال اخر لما
حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة
لمقارنة فصل في نوع غير مستعدة لها في نوع اخر والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر
الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها
محصلة اذا كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة
ظاهرة على ان الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج قوله يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات
النفس الارضية وهي كما يصدر عنها اما بشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية او لا بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة
الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومباديها تسمى قوى طبيعية واما
ان لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى
عند الاطباء ثلث اجناس لانها اما ان يكون مع الشعور وهي القوى النفسانية ولا مع الشعور ولا مع اما ان يكون يختص بالحيوان
وهي القوى الحيوانية اولا وهي القوى الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل
الشخص ولاجل النوع وما لاجل الشخص اما للبقاء وهو عليه الغاذية او للكمال وهو النامية وما لاجل النوع اما ان يكون
لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر
اعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة
منها يتم الهضم المعدي وبعض الفصول وفي الكبد جرى منها ينطبخ لطائف الكيلوس ويحصل الاخلاط وكذا في العروق وفي
القلب معظمها حتى انه يبخر الدم تبخيرا هو الروح ويعدل المزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا
فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاسطقسية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاسطقسات افادها
طبخا وقواما والتياما وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس
ولا تبعد انها من السماويات يناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية ويحفظ الاجسام الحالة فيها فهي شبيهة بالاجسام
السماوية في قبول الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها يفارق بالموت والاسطقسية باقية ولذلك تسود البدن ويعفن
واما ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شرع ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاسنان دون بعض

١٠١

بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها يضر بالافعال الطبيعية عند الاستعداد واما ثالثا فلان الاجزاء النارية
والنارية اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرة بل حدثت كيفية متشابهة تكون صورة الحرارة
المحسوسة في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة يؤثر في الاغذية الغليظة حتى يميز من اجزائها الكثيف واللطيف
ولا شك ان الحرارة لا يمكن كذلك الا اذا كانت مشتعلة فلو كانت هذه الحرارة نارية مشتعلة لحوم البدن بل
احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمين ولا سيما وادنى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالقوة او نوع اخر مخالف بالحقيقة
للاسطقسية ومن ثم عرفت انها جوهر حار لطيف غير قابل للذع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها ينسب
اليها كما ضابطة البدن ويقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وكذلك لان موكبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة
غريزية ولا يقال يبوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية
بعطف انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتنبيهها في قوله فالحرارتان تحيلان وهذه فائدة جليلة لكن في عباراته تسامح
من وجوه احدها ان ظاهر قوله ويبعث انضاف كل نفس كيفية فاعلة الحرارة الغريزية حادثة من النفس وكذلك
ليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرح به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها
هو المعد لكمالات جميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية
عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان تحيلان على
تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة لكن تاثير الحار لا يمكن الا بواسطة كيفية الحرارة وقد
انعدمت في المزاج فكيف يؤثر ويحلل قوله ويخدمها القوة الجاذبة النوع الطبيعية اما ان يكون فعلها لا لفعل قوة اخرى
وهي المخدومة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى
لكنها باعتبار ايراد الزائد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة وامثالها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية
والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على
تناسب يقتضيه طبيعة الشخص وبان تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو مختص
بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان السمين لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض
والعمق ويكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن سائر الاعضاء حتى الراس والقدم في سن النمو قوله
هذه القوى ينقسم الى محركة مولدة ومصورة ان قوة في الانثيين تحصل المني وتعقد الدم لاكتساب الصورة المنوية
يستعد بفيضان قوة اخرى ينتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف في المني ويفصله الى جواهر الاعضاء
حتى يمتاز مادة الدماغ والقلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخارجية
به فتكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر الاعضاء اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل
جوهر الاعضاء العضو ويصير جزءا له وهو الالزاق ثم تشبيهه به حتى في قوامه ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة والملصقة
والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة يخدمها هذه الثلاث الظاهر الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلاثة
لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر
العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغييرها لخلق العضو وتغيير
المشبهة لتغذيته والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى
المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة
لبقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة النوعية فالمقسم عام والقسم خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء
والذي دعاه الى ان جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها

البذر

لانها تتمة المولدة حيث يتم فعلها لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والمنمية تخدمان المولدة لما مر فيه اشارة الى ما قال في
السابق لما كانت المادة المختزنة للتوليد لا محالة تامة الواجب لتشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات
قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فتزيد مقدارها في الاقطار بهذه القوة المضيفة الرابعة في الاقطار
هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النباتية على ما ذكره في اول النمط من ان النطفة يكون لها النفس
في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حمل للغاذية والنامية
الخادمتين على غاذية ونامية وقوله بان تفصيل المني الى جواهر الاعضاء وانما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو لا المولودة
لم يقل به احد بعيد وايضا يقتضي ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل ينبعث بعد القوتين المفصلة وهو نا[ز]
تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين ونامية بها اما خدمة الغاذية فلان المني من فضلة غذاء
الانثيين واما خدمة النامية فان معظم الاعضاء ويوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولولا ذلك لما يكون المني
ولا يحدث الشهوة الا بعد ~~الانفصال~~ عظم الاعضاء قوله فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو ليس بمستقيم لان سن النمو
غايته الى الثلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق ان وقوفها لا بفصل من المادة التي تحصلها الغاذية شيء يصرف فيه
المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس ليس بسديد وانما الصحيح الظاهر هو
العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل لما يصدر المذكور اولا بمصدر وفاعل يصدر النامية ضمير الافعال الاختيارية او
لان القصة او الافعال الاختيارية تصدر الا عما فعال النباتية مما تصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف
الظاهر قوله واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة لانه لا بد في الحركة الاختيارية ان تتصور الشيء نافعا فتحصل او ضارا
فتدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء
اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان في طعام
نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق
في الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء او امر اخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع الاشتياق
وعزما في تحصيل مطلوبه فلما كان لكل فعل ارادي تسبقه هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة ويمكن انفكاك بعضها عن
البعض لا جرم اثبت له قوى اربعة هي مباديها فالتصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جلب نفع فبحسب القوة
الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بقوة محركة مبثوثة في العضل
فاذا توهم نفع شيء او ضرره اطاعته القوة الشوقية فاحدثت الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمة فينتهض
القوى المحركة المنبثة في مبادي العضل المتصلة بالاعضاء وهي الاعصاب ويحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا و
بسطا وتشنيجا وارخاء كما يحرك الاصابع عند العزم على الكتابة وكما اذا اردنا بيان المسئلة معلومة فيطيع القوة
الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فنعبر عن معانيها قوله اشارة الى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع او حيز توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه ذلك الوضع او الحيز هو بعينه التوجه
اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا
بالطبع في حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حيز ليس توجها الى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل غايته
الى وضع مثله والمتروك ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال في توجيهه الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب
وضعا وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع
من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان في وقتين متوليا والمهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع اي الذي
يهرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما ذكر هذا ايضا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين قوله واما قد يقول

بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هولاء الناس وكنت مشيرا بهولاء الناس
الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هولاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئي وفيه نظر
لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس تريد بالناس افراد
الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما نشا في لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى
على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطاة بهو هو والحمل في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من
هولاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هولاء المحصورين وفرق بين ارادة اطلاق اللفظ وارادة
المعنى وقبيل المثال هنا هولاء الناس فانه جزئي مع انه محمول على كثيرين محصورين ونقول اولا لا يكون قوله كل واحد مستدركا
لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هولاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان
كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي يصدق على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد
الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهولاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم
واحترازا التقييد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا التقييد ليس للاحتراز
بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الى الافراد المتوهمة الى لا حصول
لها قوله فالمحرك الفار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء اخر ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل
على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها والشبهة انما نشات من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي لذاته
الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى
الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء اخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب اخر هو غاية اولية وهذا فرق جلي
فلا يغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التادي والتوجه الى الغير فامتنع ان
يكون مطلوبة لذاتها قوله وقولهم في تعريف الحركة كان سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك ان الكمال
مطلوب بالذات فكيف يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة اذا تامل يدل على
انها كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها
بالفعل لم يكن بعد فيه ما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لا يبقى من جهة السواد
شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه ما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة الثاني ان سائر
الكمالات اذا حصلت بالفعل لا تقتضي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون تلك الكمالات الحركة متادية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي
ان يكون شيء اخر بالقوة يكون تلك الحركة متادية اليه فوجود الحركة يتعلق بتوفير قوة الباقي منها وقوة الامر المتادي اليه فلما كان
ما به الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به الامتياز عن سائر الكمالات كل واحد من القوتين امكن ان يعرف
الحركة بكل واحد منها فيتحد ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه ان الحركة كمال حصل لجسم هو بالقوة في شيء وذلك
الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن يستغني عن ذكر الاول ح وان يحمل على القوة الثانية
ويكون معناه انها كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء اخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصور
النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله لا يتعلق
بثبوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة هي التادي الى كمال ثان لا جرم اختير تعريفه بالقوة الثانية وقيد الكمال بالاولية وايضا
القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى قوله والتعيين لا ينافي
الكلية جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي والحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعيين ويكفي
ان يقال ثبت ان حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما

من وجهين احدهما ان سائر الكمالات

جزئي او كلي والاول باطل فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله والقوى الجسمانية ليس من شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب قوله الراي الكلي لا ينبعث منه شي لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد الكلي نسبته الى ساير الجزئيات على السوية فلا يتخصص منها مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي وكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شي مخصوص دعوى كلية والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وباقي كلامه الى قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي اخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى كيفية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد التجهيم وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما اذا اراد اللحم او الخبز وهو ارادة كلية ويتناول اي غذاء يحدع فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لا نسلم ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل يحصل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله قال وجد غذاء اخر فقدتم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسوال وهو انه تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء اخر غير ما تخيله فربما يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الاخر لكونه بالنوع هو الذي تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية به وقوله اذا رجعنا انفسنا فلا شك في انا اذا اشتهينا غذاء ما كلها فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي قوله ولذلك في قطع المسافة هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكانه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شي والمثال انه اذا اردنا سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول المسافة من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل حدا اخر فاراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب انفصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي لا يضي الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاءت مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءات مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية والسوال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله وهذا استشهاد فانه اذا اردنا اصدار فعل نعقله اولا ثم نريده ثم نتخيله ثم نوقعه وهذه السلسلة في الافعال بالعكس فان الشي يوجد ثم يتخيل ثم يعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا واردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو تخيل ثم ينبعث من القوة التخيلية شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم ينتهض القوى المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكره وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية قوله والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه قوله والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخيص الحركة كما اعترف به ليس كذلك لان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية كيف لا يكون كذلك

كذلك والحركة كلية وتعدد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية قوله ثم اورد المعارضة هذا الكلام يوهم ان الاعتراض المتقدم ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك الجزئي نسبته الى الكل واما ثانيا فلانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا حركة من حيث هي الى الكل واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السوالين المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة الى اخره وهذا تسليم للمدعي ومعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فكيف المعارضة بعد تسليم خارجا عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التسابق والسابق انما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت معدة فلا والشارح فرض السوال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يحصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل بوسط معد يتم به العلة وهذا التقدير في الجواب الا انه ارادة تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في الكلام وانت خبير بما فيه قوله ثم قال ومع القول بالارادة الكلية فلم لا يجوز اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال هب ان المراد الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يتخصص جزئي منها الا بمخصص لكن لا نسلم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل بسيطة على السواء وتخصص البعض منه بالاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذا الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير لازم اجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة قارة والعلة القارة يستحيل ان يقتضي بانفرادها الحركة فلا بد من شي غير قار وهو الارادة الجزئية واما العقل الفعال فلا قابل واستعداد ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا اخر غير الدليل السابق قوله واما العقل الى اخره فوايد لا دخل له في الجواب قوله ثم ذكر ان الواجب عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها غاية مشعورا بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجي في النمط السادس فان قيل العابث والساهي والنايم يفعل افعالا من غير غاية اجاب بان في العبث ضربا خفيا من اللذة والساهي يفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب فان قلت النوم حالة عقلية فهو ينافي التخيل اجاب بان النايم يتخيل لا سيما فيما بين النوم واليقظة او في الشي الضروري كالتنفس او فيما يعتبر ضروريا كما اذا راى في منامه شيئا فينزعج هذا اخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الكمالات

النمط الرابع

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال يلحقها لذاتها او عن احوال يلحقها بالقياس الى معلولاتها

اي من حيث انها موجودة

والاول نمط التجريد والثاني لانه اما الذي يكون البحث عنها من حيث انها مبادي للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط
السادس اولا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية معلوليتها فيضان المعلولات عن المجردات واما
الانماط الثلثة الباقية وكانها توابع وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لان مطالب الالهي لا يبحث عن احوال
المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصته باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد
الاصلي من القسم الالهي واعظم بابيه واشرفها ولهذا سمي باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه
بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب وان من تصدى لاقتفاء كتابه فقد حصل
طرفا منه قوله في الوجود وعلله المراد من الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول
بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل
عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله وانما قلنا
على ذلك اما اولا فلعمومه اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب
والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن فالوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط
في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله ولقائل ان يقول لا نسلم ان الماهية وجزئياتها لا يتفاوت ولم لا يجوز ان يكون
حصول الماهية وجزئياتها في بعض الافراد اولى او اقدم او اكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاسوداد والضعف
اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولاسيما فقد ذهب اليه ذاهب
وليس سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق لو كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات
عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية
فان العرض العام يتقدم الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا
في الخارج وهو ممنوع وقوله ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج
ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شي موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا
يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود
واما علله فالمراد علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب فان لفظ الوجود مهملة لا يقتضي
الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية
ثم يثبت العلة الموجبة ومنتهى العلل فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا يبعد رجوع الضمير الى الكاين
بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق قوله يريد التنبيه انما وسم هذا الفصل بالتنبيه
لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة الدرك يجب ان لا يختلف فيها وايضا ينبني ذلك على
ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذا النمط في
الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو لم يكن هنا موجودات مجردة بطل هذا العلم
بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهام
الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التي هي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو
المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم المحسوسات
فان قلت المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال كل
محسوس وكل متخيل فانه لا يخص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسنذكر في التنبيه الاتي انه لو كان موجودا كل موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس الى اخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس بنقيض لهما انا لم

انما لم يقل عكس نقيض لهما لان عكس نقيضهما ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا واما فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم
العكس وقوله لان المحسوس هو ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني يوضح الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا
الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فما لا يكون جسما او جسمانيا فهو لا يكون موجودا
عندهم لكن في عبارته شي وهو ان الجسماني لا وضع ولا موضع له بذاته فكيف يكون فيهما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على
ان الشيخ جعل تخصصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشي وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما
وهو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذاة ما في الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود
فلانه اما ان يكون محسوسا او لا يكون والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع
المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا خلف وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم
ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق
ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا
مقولا على كثيرين انه لو لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة مخصصة بذلك الوضع في العقل ايضا
وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج
اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمنا لكن ههنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس
الشخص المحسوس في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجا عنه فان كان نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها
يلزم ان لا يكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن
بد من ان يكون محسوسا لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب الخارجي يرد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت في
الحس ينطبع صورة اجزائه فيه بالضرورة قوله فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا
فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيواني او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية و
الناطقية انما دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه حيواني فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية
انما هي بالحيوانية والناطقية معا الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشي ومما ينبغي ان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق
ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوضع والانسان من حيث الواحد الحقيقة من حيث
هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوضع والاول مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله
بل من حيث هو حقيقته الاصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح
دلالة على المقصود قوله واعترض بعض المعترضين لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان
الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو
معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان
المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج واما قوله وهو
وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك انه من حيث جميع ذلك محسوس وجوابه انا لا نسلم ان للانسان
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك
لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذا الطريق بل انتهج
منهجا اخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف الدليل عليها قوله تنبيه للشيخ في بيان
فساد قول من قال لا موجود الا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم

من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي غير محسوسة فقد ح من المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والمتوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلايق المحسوسات كـ العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا ميز بين الطريقين بقوله وبعد منه الاصول قوله ومنها حال القول والعقد اعلم ان الحق و الصدق مشتركان في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة هذا لذلك غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قايمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قايمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا يتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالاخر كذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا التذنيب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محض سابر الحقايق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل واقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقايق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقايق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدا الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول ينتج ان مبدا الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدا الكاينات حقيقة كلية وهو ممنوع وقام الدليل على امتناع ان يكون له ماهية كلية انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الماهية الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات هو الامر الثاني قوله يريد ان يشير الى العلل لما كان هذا النمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس اولا اراد ان يبحث عن علل الوجود فلكل شي ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة للماهية او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون علتها هي الاتحاد نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للاتحاد بان يكون الاتحاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرايط وعدم الموانع علل خارجة عن الحصر اجيب بان بعضها مما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرايط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع احدث منها مسامحه ولم يجعل فيها مد الحصر والذي هو الحصر ان يقال العلة ما يتوقف عليه وجود الشي اما ان لا يحتاج الشي الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشي به بالفعل وهو العلة الصورية

الصورية او بالقوة وهي العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشي وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغاية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والالات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هي القابل للشي او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فسبعة قوله والموضوع والمادة ليسا من علل الوجوب العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب بوجوده وجود المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها ههنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة المؤثرة في الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونها من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثرا بل متاثرا قوله والجنس والفصل وان كانا مقومين جواب لسؤال مقدر وهو انه حصرتم العلل في الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شي من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه بالوجود لا يقال هذا يناقض ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت فلما كانت هذه العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل في ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية في الخارج على ما مر في المنطق وعلل الماهية في العقل قوله كانهما علتان ولم يقل هما علتان لان المثلث لا مادة له لا يقال يجب ان المثلث لا مادة له ولا صورة الا انا لا نسلم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون الشي معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورية ما يكون الشي معه بالفعل والاضلاع الثلث للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا يكونان الا من الجواهر ولهذا ترك القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلما اراد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وح لا ينتظم هذا الكلام منه واما تشبيههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزءا الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان عقليان قوله ولما اختصر على الفاعل والغاية كان سايلا يقول لما كان علل الوجود ثلثة فلم لم يتعرض الشيخ الا الاثنين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اورد لفظ قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على ان قد لو كان للبعضية لم يفد الا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله يريد الفرق بين ذات الشي ووجوده في الاعيان لما اورد الشيخ هذا البحث بتغيير المنطق واعاده ههنا كانهما تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد ثمة التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين ساير العلل اي علل الوجود وعلل الماهية في الخارج فان قلت قوله وبين علل تنقسم اليها تحقق ذاته في الخارج و العقل كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم

واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء ثلثة وحصل في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لا نعقل الماهية الكلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لا سترة به فصور الاجزاء الخارجية ينساق الى صور الماهية المركبة ولهذا لم يجب التجريد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا بينا طرفا من ذلك في المنطق قوله العلة الموجبة للشيء الذي علل لما حصر علل الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد ان يبين ان العلة الموجبة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع اجزائه اعني ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لا بد ان يكون علة للصورة لانها الجزء الاخير للمركب الخارجي وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لا بد ان يكون علة للصورة واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجبة للصورة وهي اما ان يوجد المادة ايضا اولا وايا ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما فلا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا وجوديا في الخارج قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فيصير فاعلا بالفعل اذ معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل ليحصل ذلك الغرض والغاية فلولا حصول ذلك الغرض معلول لذلك الفعل والا لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية العلة الغائية ولا لمفهومها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء اخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الفاعل معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كانت علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء وموجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها غير اعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية حيثما يفرض شيئا ويفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامور اللازمة فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنا لوجوده لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى تبين ذلك مجملا واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة بل ربما يوجد متاخرا عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة في هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل في بعض الوجود فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولاد ورههنا واعترض الامام بان لهم قاعدتين متنافيتين احديها ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية علة

علة بماهيتها العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها على وجود المعلول فيمتنع ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا مقتضيا غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعور ما لكاية ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل يتحول الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا قوله وان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلته يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة للمادة على الاطلاق والا لكانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكروا في مثال السرير ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقترن بصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاقناع والهيئة السريرية ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوجه ولذلك يكون علة لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في قوله وعلة حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة في الوجود قوله تنبيه كل موجود اذا التفت اليه لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل والثانية في بيان احتياجه الى المرجح وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث قوله ما حقه في نفسه الامكان ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام يشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا نعني به الا ما يقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وانه محال في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان لانه بديهي الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول يستلزم الثاني فالسؤال عائد لان في ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجيح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجيح بلا مرجح وهو بين لا سترة به والاولى ان يقال القضية لما كانت بديهية وكانت فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا قوله وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير انه لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شيء اخر فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كان السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر

لو كانت ولا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية

انتهى

على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الاخيرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني
فلانه بين البطلان ولعل السبب اخ بذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاختصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان
قرر في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي هذا الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول
ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود اخ فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من احادها
وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولاحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولاحادها خارج عنها فلا يكون
ممكنا والا احتاج الى موجود اخ فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه
لا بد من شيء واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد
وان اريد انه لا بد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشيء الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد
من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة فلا نسلم وهذا لا يندفع الا بان يقال الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس
الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا و
تقرير السوال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتب فانه ان لم يكن
سلسلة اما ان يكون احادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان احادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها
وانما المحال ما يكون احادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو احادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد لو كان ح
كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم تكن احاد السلسلة موجودة معا وح يجوز استناد كل ممكن الى
آخر لا الى اول قال الشارح في هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد
الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول
بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احدهما موجدا وفي الاخر موجدا وح جاز
استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة يندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لا نسلم ان
استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يبق المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع
فان الاب متقدم على الابن مقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد
ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم يعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا اخ ثم يعدم وهكذا
كل مسبب يكون فوقه سبب كان معدوما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه
الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تبتني ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا اعتبار
على كلام الامام قوله شرح تحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة
فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير
الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لا تجب
لذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل احادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل احادها فان كان
العلة جميع احادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل
بايجاد الجملة وان كان العلة بعض احادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض فعليته ليس اولى بالعلية منه فتعين ان يكون العلة
امرا خارجا عنها وهو المطلوب لا يقال لا نسلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو
ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودا
حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى
ليس بموجود ومتى كان كل واحد من الموجودات ممكنا ممكن بالنظر الى ذاته معدوما في جميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون

يكون معدوما فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد لا يتوقف بل هي الممكنات لا توجد بالنظر
الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي لا شك فيه فان طلبت لما ثبت ان جميع الممكنات
لا بد لها من موجد خارج عنها فلا حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال في الموجودات الواجب والا
منه ح لكان جميع الموجودات ممكنات وح يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب والغرض
الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو
معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان له علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل
الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة وايضا اما
انها علة فلانه علة لمكن الطرف المفروض واما انها معلولة لانها تتعلق بالمعلولات والتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما
ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا
فيكون وسطا بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السوال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا قوله واعلم ان حصول
الجملة من الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء الى جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء الى
جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل بحسب ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمة
هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني فنقول معناه ان المجموع الثاني اذا تحقق لمعروض الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل
مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء الى جزء ويفيض على المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسب ذلك فالحاصل جملة ح
في الاول بمجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة
الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء
فللقائل ان يقول لفظ من تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى يستعمل في
العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء ان المجموع هو الشيء مع الشيء
المراد ح فاعل له فهو باطل ضرورة ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل في
الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة
اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان
الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة او مزاج نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان
مفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل بعبارتين لا يفيد الفرق
وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد اولا فان لم يكن
فهو القسم الاول وان كان فاما ان يكون يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا له الخارج يصدر عنه اثار مختلفة فهو الثالث
والا فهو الثاني واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ
فهذا هو المراد ح بان الجملة والاحاد شيء واحد وضرب اشار الى ما فصلنا قوله اشار الى كل علة جملة هي غير شيء من احادها قد ثبت
ان كل سلسلة معلولات تحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة لا بد ان تكون علة لكل واحد من احادها لان تلك
العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض احادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الاحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض
اولا فان لم يوجد فهو المطلوب وان وجد فاما ان يكون لكل الواحد علة لذلك البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع
علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امور لا ارتباط بينها بالعلية والمعلولية وذلك
في السلسلة المفروضة محال لا يقال لا نسلم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول
العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة باتحاد بعض منها فان لم يصدر عنها شيء من الاحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة

فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل لكن لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهي علة اولا للآحاد
اي علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا تجوز في هذه الصورة ان تكون علة لبعضها دون
بعض فان جاز ان يوجد علة لا كالجملة المفروضة تكون علتها علة لبعض احادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة
هي حقيقة الآحاد فاذا كانت علة لبعضها دون بعض لم تكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا اشد تشديد
هو دليل اخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
كانت اولا علة لواحد واحد من احادها والا فاما ان لا تكون علة لشيء من الآحاد فلا تكون علة للجملة واما ان تكون علة لبعضها دون البعض
فيلزم ان لا تكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من آحاد
الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة
العلة التي عليه للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادفة من العلة وان لم نقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله لم
تكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اي لا تكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم تكن فكانه قال
فلم تكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرنا قوله كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب
لانه اما ان تكون فيها ما ليس بمعلول او لا تكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر
واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لا بد ان تكون علة لبعض احادها فذلك الواحد اما ان تكون له علة في السلسلة
او لا تكون لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبعبارة اخرى العلة الخارجية لا بد ان
يكون شيء من احادها صادرا عنه فلو كان له علة في السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وانه محال فتعين ان يكون
العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجة فهي طرف
قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام بيان بالف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه تم البرهان الا ان
اراد الشيخ تربيع ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي شيء غير احادها الى اخره على ما
قرره كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه
علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر لمن تلك الحيثية احكاما في فصول اخر منها انه لكل واحد من احاد السلسلة ومنها انه طرف
لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تنتهي بواجب الوجود قال الامام بقي ههنا مقام
اخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الى اخره وهو ظاهر قوله هذه قسمة يحتاج اليها في
بيان توحيد واجب الوجود الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين اولهما ان الاشياء تختلف اما
بالاعيان او بالاعيان والتي تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها
فالعاقل والمعقول شيء واحد بالذات تختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق
والانسان تختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود والمختلفة بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كانت
الاشياء تختلف باعيانها تختلف وتتفق في امر مقوم لها فهي اما ان تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والثانية
منها اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه الاقسام اربعة لا مزيد
عليها اما اللزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد فاذا كان ما به
الاختلاف لازما فهو منكر والا لكان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اراد بالاختلاف التقابل لان اللوازم لو كانت
مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم واما اذا كانت متقابلة فلا يجوز
والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو محال واما العروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل
يقول ما به الاختلاف هنا في الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها

المراد بكون العلة علة على الاطلاق ان لا تكون للجملة علة غيرها ولكونها علة لكل واحد من احاد الجملة لازم له كما هو الواجب في المال الاخيرة

لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذاك العرض ان لم يعتبرا
مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبرا مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالخروج عن سوال
في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض فهما من حيث هما
موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض لهما لازم اذا تقرر هذا فنجيب
عن اصل الاشكال بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس يستلزم
هذا الجوهر الموجود وذاك العرض الموجود اي المجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس
بموجود وعن الاشكال في المثال بانا نختار ان هذا الجوهر وذاك العرض يعتبران مع قيد الموجود فقولكم ما به الاتفاق لازم
ان اردتم به انه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم به انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون
كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها في توحيد واجب الوجود فانا لو
فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم
تركبه وهو محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك وهو الوجوب وبين ما به الامتياز الذي هو التعين باللزوم
والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا التقدير ايضا بل بمجرد قسمة الشيئين المتلاقيين باللزوم
والعروض لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على سياقه ثم بيانه قوله اشارة قد يجوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة
المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء اما ماهيته او وجوده فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان تكون صفة سببا
لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه
على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون سببا لوجود فلا يكون موجودا
بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته فان قلت ما ذكر غير ... في
غير الوجود آت فان الوجود لو كان سببا لوجود والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على نفسه وجوده
وانه محال فنقول لا نسلم انه محال فان تقدم الوجود على وجود انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه
على وجود بل بوجود ولا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا لا يكون اما
موجودا لانسانيته ولانه انسان واما ان يكون موجودا لسبب شيء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا
اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لا لامر علة وسلسلة التعليل بالنقص الى ان كل ما لا يكون معلولا
لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو
كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود اخر بل بنفسه فلا يمتنع
قولنا الوجود موجود لان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود يتقدم
بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان
الزمان يتقدم ويتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكالنور الاشياء تظهر
بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور اخر فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع
الامام في البحث عن هذه المسألة لكن مع اشارة وسوال هذه المسألة يتوقف على مقدمتين احدهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب
غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسألة بعد اثبات المقدمتين فالموضع الاليق بالبحث فيها هناك قوله والفاضل الشارح
لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود الواجب
لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما عين حقيقة الوجود الممكن او

لا ايهام

ان يكون

غيرها فان كان حقيقته غير حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كان غيرها حتى يكون لوجود
حقيقة وللوجود غير اخرى يلزم الاشتراك اللفظي ونقرر اخرى في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان
يكون بمعنى واحد اولا يكون والثاني يستلزم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة ومهما نظر لان احد الامرين
كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا للماهية فان
اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحد يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد
اولا والامام لما اثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود
الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب
اكثر الحكماء هذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين فيكون
احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض
الملزوم فيبطل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب
مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك الوجود اشارة الى هذا لان المراد بذلك
الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان لزوم الاشتراك احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة اولا فان اتحدا
فيكون حقيقة الواجب خ
والتقدير انه عين حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا
نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة
وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا لانه قد
اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة و
لا يلزم الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ
الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطؤ وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز
ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطؤ كما اذا كان عرضا عاما لهما وحينئذ لكن لما كان الواقع هو التشكيك
لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى اخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود
قوله وذلك لان طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن حقيقتي بياض الثلج وبياض العاج
وان كان ظاهر ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقرير ان البياض اسم واحد في
معنى واحد على البياضين والاسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها
على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد على التشكيك او جواب لسؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين
ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكان يقول كل نوع لا بد ان
يكون له وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل
فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم
قوله والجواب لما عرفته مما مر وهو انا لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب
ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان
في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة
سلمنا المساواة لكن لا نحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع
الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال هب ان اللاعروض امر
عدمي محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي

عدمي والمحال ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية قوله والجواب ان الحقيقي توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول
الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت
المعقول من الوجود هو الكون وتخصيصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب اما تخصيص بالاضافة الى ماهيته وايضا
الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص وح يكون قول الوجود
على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم ان تخصيص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن
ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان الوجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نسلم ان نفس حقيقة الواجب
ليس هو الكون الخاص فان الشيخ قد صرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله ومنها قوله لو لم يكن حقيقة
الواجب تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود
مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءا من العلة فيلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون
سائر الوجودات مبادي الممكنات وهو محال قوله ومنها انهم اتفقوا على ان الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون في
الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة كان في
الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله قوله ثم انه اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة للوجود بنفسها
كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا
تاثيرها وح يكون معنى التالي انها موثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب بانا لا نسلم ان معنى التقدم هو التاثير
بل امر مغاير له فان التقدم شرط التاثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التاثير لكن الدليل تام
لان الماهية لا تتصور موثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تاثيرها الوجود وهو كونها في الاعيان
فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكره الامام فانه استقرح قول الشيخ ان
العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم بتقدم العلة كونها موثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون موثرة الا بعد وجودها
وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه ان الماهية لا يكون موثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا
الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى اخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح
لان جواب الاستفسار لا يكون الا بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التاثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان
ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول حشوا الا انه بدع فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى
مجرد التقدم الذاتي وح يكون المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا يكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم
ان الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله
العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي
هو الترتيب العقلي فان العقل يحكم بان العلة لا بد ان توجد اولا بالذات ثم يتصور عنه شيء وحاصل سؤال الامام منع الملازمة
وهو انا لا نسلم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجودها مشروطا
بالوجود وهو ممنوع بل تاثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود انما يكون موثرا في الوجود
بشرط الوجود والعلم به ضروري قوله وكما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي وهو منع
الملازمة واجمالي وذلك لوجهين احدهما لو صح ما ذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود على
المعلول واللازم باطل والجواب ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست متقدمة بل هي
متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج
فلا نسلم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كانت للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع

وغير الوجود خ

هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام الثاني النقض بما ذكره الشيخ ان ماهية الشيء يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية لا يجوز ان
يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية
فان قلت اذا لم تكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية موثرة حال عدمها
فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها
معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب ثم اجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي ليس ان الوجود لا دخل له في
عليتها بل المراد ان الماهية علة في الوجود بين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساويين
للزوجية فان الزوجية يقتضيه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم توجد
في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها له فالماهية تقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي
واخرى لا بشرط وجود احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية قوله اشارة واجب الوجود المتعين واجب الوجود
متعين لانه لو لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذكر
واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فايما وجد واجب
الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان
معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما للتعين او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان
تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا لا حاجة له
الى دليل ولو استدل بقوله لانه لو كان لازما للتعين كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب
الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما للتعين او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم لو جرينا على هذا الاستدلال
فنقول الشارح في الكل محال بعبارة التقريب اذ التقريب ان يقال ايا ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير ولا يذكر
قول الشيخ ان كان معنى الواجب لازما كان الوجود لازما للماهية غيره او صفة وذلك محال لانه يناسب التقريب وايضا فذا استدل
تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع اخر اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي كون الواجب لوجود المتعين معلولا
لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بتعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا للعلة
ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون الواجب الوجود معلولا للغير ولو احتاج تلك المقدمة ثم الى الدليل يكن
صادرت في هذه المواضع بينه بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود
بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغيره لكان واجب الوجود لكان
معنى واجب الوجود لازما للتعين او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال وحينئذ يوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله
ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا اخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار
الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثامنة الالهيات الواحد
بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو هو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان ان الواحد
الواجب هو هذا الانسان فلانه اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان
يجب ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية وكذلك
حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا
هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا لذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده بالخاص مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير
فيصح ما ذكرنا ونقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب انه اذا كان واجب الوجود لازما للتعين فلا يلزم

ما لم يكن متعينا

لواجب الوجود

الوجود معلولا للغير للتعين وسواء ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا للماهية او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان
العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض والمعروض ايضا فهو اولى ان يكون لعلة واما ان كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان
التعين لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود مخصصا متخصصا ان كان تعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين
على خصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر ساق الكلام فيه كما في ذلك التعين ان محله يكون مخصصا واما اذا
كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقي الاقسام فهو محال لان التعين يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولنشرع
بعد هذا الكلام الشارح لتصحيح ما فيه من الخلل فقوله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى اخره بيان للشرطية القائلة ان كان
واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما
علة للاخر او معلولين لعلة واحدة وههنا لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود
الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة
صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه قرر
ذلك لانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم او جزؤه علة او معلولا ... للازم او جزئه او كانا معلولي علة وعلى ذلك
التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له او هما معلولان وايا ما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على
تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير الوجود الواجب معلولا فلان الوجود معلول للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتعين
ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان
الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود سببا لماهيته او صفته وهذا لا يتبين بما بينه من استحالة كون الوجود
الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق هو ان التلازم من الطرفين يستدعي علية
احدهما للاخر او كونهما معلولين لعلة رابطة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا لا انه لازم مساو ويمكن
ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء
منهما احتياج في الوجود الى الاخر وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار
حال اللازم والملزوم في علية احدهما للاخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم او على مساواة اللازم وليت
شعري لم تردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشيء منها في الاستدلال فنقول شرط في اللزوم فلا
احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزؤه او اللازم او جزؤه وعلى
التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم للازم او على العكس فباقي الاقسام مستدرك الوجه
الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي الا علية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين
فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم
معنى الواجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا حتى يكون معلولا للماهية او صفة
وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين
بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الا هو واما ان لم يكن تعينه لذاته يكون الواجب
محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب يعرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قيل
هذه الاقسام الاربعة كما يعرض على هذا التقدير يعرض ايضا على التقدير الاول اعني تعينه لذاته ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا
يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس علة له و
التعين لعلة لها غيره ان يعرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا
يعرض بينهما فان قلت لا نسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته لانحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود

ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فلا يلزم انحصار كل
نوع في شخص لانحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان
له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود
المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك الوجود المطلق الوجود
لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفا ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم
الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اختلاف ما اضيف اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه قوله جسم
ثم الذي يبان استحالته بعد اخر حمل الكلام ههنا على دلالته على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن في الآخر قوله فان
كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا ما يا باه لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر فالاولى ان يحمل الكلام ههنا دليلا واحدا
كما قررناه وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة هي عروضه اما الا
يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو في متعين لن يكون خاصا واختصاص
اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصيته ذلك التعين الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه في واما
ان يكون بتعين اخر سابق فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا
من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا
قوله ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به اي اشارة الى قول الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا و
ما بالجملة اشارة الى التعين العارض وقوله المذكور قبله مجرور صفة لما تعين به والضمير في قبله راجع الى قوله فان كان ذلك في
قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى الاماء في قول الشيخ لخصوصية ما لذاته يجب وجوده موصوله ولذاته متعلق
بقوله يجب وجوده اي لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب قوله والفاضل الشارح قال الامام في
تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود كان كل منهما في التكثر للاخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك
مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك نفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى احدها ان يكون
التعين لازما للوجوب فاينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب
الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب فكل
عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة وهذا اسفل مكانيها واليه اشار بقوله وان
لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثانية
فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فيتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود والوجود
على الوجوب واليه اشار بقوله فان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان
يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال واليه اشار بقوله ولو كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام وتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك
فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلنا علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته متخصصة
في ان يكون تلك العلة علة لخصوصيته ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة لتعين اخر بعد التعين السابق فكلامنا
في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في اخر الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام
الثلثة الاخيرة وبهيج القسم الاول وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول محيحا
بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا
ينطبق على كلام الشيخ لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والاخران المقدمة القايلة كل واحد من الواجبين مركب

دونهاج
مركب فما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة ههنا فغيّر الشارح تقريره لا لديان صدق هذه المقدمة و
فرض الكلام في الواجب الواحد فقال الواجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا اووجوبه
لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فبطل القسم الاول ثم اشار الى انه هذا الاصطلاح لا ينطبق على المتن اما
اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ان كان واجب
الوجود الى اخره واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين
وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان
كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سال نفسه قايلا هب ان الوجوب والتعين سلبي
لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجاب
بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السوال الاول انما يرد على المقدمة
المستدركة وفي السوال الثاني تغيير الدليل الى الاصطلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا
الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في
الخارج فلابد اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف او لامور غيرها مضافة اليها
فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود في الخارج مجرد
الطبيعة او هي مع امر اخر والاول محال والا لم يصدق عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي يكون موجودة بعينها
في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال بالضرورة قوله لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين
وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع
بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شيء اي في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته
مغاير لتعين اخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم تكن تعينات قوله ولو كان التعين بالغرض هذا كلام على جواب
الامام عن السوال الثاني وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا
حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة
كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة او لازمة لا يقال المراد بالعدم
المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب
اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام مندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على
هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجهما الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة قوله الواجب
مساوي الممكنات هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا
٢١٣ لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا له في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فيكون ذات واجب الوجود مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وحينئذ كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود
يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين هذا خلف واما بالعكس فيكون الوجود
لازما ومعلولا ويعود المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نسلم لزوم التركيب من
ما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود الواجب عن ساير الموجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم
تركيبه الا في العبارة فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض لماهية وكانه منع لزوم
التركيب واسنده الى انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سايلا قال لا بد ان يكون
ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض وهو محال على مذهبكم فاجاب بمنع

ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل والا
الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اورده تنبيها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب
بان تعين الوجود الواجب ليس بمغاير له حتى يجيء التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس طبيعة
نوعية اشارة الى ان الجواب المحقق بقوله على والى جواب سؤال مقدر تقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود
الواجب زائد على ماهيته لان ماهية الواجب الوجود كالحاصل في الخارج من ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو
شيء اخر لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون هو وبالممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر اخر و
هو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس بعين الوجود المطلق فان الوجود المطلق
ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد انه على
قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية منحصرة في واحد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق
ان الواجب ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القيوم بذاته قوله فائدة اعلم ان الطبيعة
النوعية لا يخ اما ان يكون في تعينها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما فيمكن
التعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة لها فلا بد من شيء يقبل تاثير
العلل وهو المادة سواء كان هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعها كما في السواد المتعدد او متعلقا كما في النفوس
بحسب تعدد الابدان وقوله او لسببها اي عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول الصورة
العلقية ثم عوارضها بعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلل وانما
يكون لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع سلمنا لكن لا نسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد الاذهان
القابلة وهي ليست مادية بل مجردات وبعض الفضلاء حمل هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتاثير العلل
سواء كان مجردا او غيره وهذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص
وبانها مجردة عن المادة قوله واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض لعلة في يلا يقول هذه الفائدة لا تعلق
لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعده وهو نتيجة البرهان فلم يذكرها وهي اجنبية اجاب الشارح بانه قد ذكر
في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد
تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها ~~احد والا كان الواجب في تعينه معلولا~~
للغير وان كان غير لازم كان معلولا لعلل غيرا لذات فلا بد لها من قابل للتاثير فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما
تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة
لانه احتاج اليها في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما تتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب
يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة فعامة في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او انواعا لاشخاص فانها تنفي
ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما في الوجوب وافتراقهما في التعين مستوفية لهذه
الاقسام الاربعة المحالة واما نقله ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الى اخره فهو نقل غير مطابق على ان هذا
القسم غير كاف في الاحتياج وهو ظاهر قوله واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج الى امر يتكثر الى
قابل اخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها ليس كذلك فان الصورة لما كانت علة
لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في اثبات الهيولى فكيف
في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثرها ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور قلت نحن نعلم بالضرورة

بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا الاستلزام
توقف كل من التغايرين على الاخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين قوله افاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين لابد ان
لان معنا ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا او التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز
ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثيرين كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر في شخص اما لما في المبدا كاف
في فيضانه كما في العقول او لوضع القابل كما في الافلاك فبقيت الذات اذا لم يكن مقولة على كثيرين فشاركها غيرها في
الماهية فماهيته مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فتكون ماهية معينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعينها هو ذاتها
المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعين هو
قطع الشركة وهو ممنوع قوله لوجب بها وكان الواجب اجزاء وكل واحد منها قبل وجود الواجب مقوما له وفيه نظر لان المراد
بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية فيكون
كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحدية قوله وكان الواحد منها فابدع والشارح حملها على التقدم الزماني
حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اي لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني
فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قبل يستحيل ان
يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من
العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر تركيبا ما
فزال السؤالان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القبلية الذاتية واما ترديد الشيخ فلا خلاف في ان الجزء
الاخير من المركب بالذات او قبله بالذات وما لم يكن ههنا موضع تحقيق ردد فيه قوله والانقسام بحسب الكمية قسم الانقسام
الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى
الجنس والفصل او خارجية ولا يخ اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى
كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخ اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام
في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم تنقسم الى الهيولى وهي معنى
والصورة وهي معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرا الانقسام انعدم
الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء الكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس
بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزاء له في الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء
تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة اولا وعلى هذا قول كما في
المتصل الى الاجزاء المتشابهة ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات
وهي معان والاوجه في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية
فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهي المتشابهة
او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى قوله وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المتركب والمنقسم
انما تحصل بما هو جزء له الى اخره ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة في الكم فلا
يكون واجبا بالجزء لان الجسم الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل ينتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل
هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء
عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب الوجود
واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية

ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب الماهية الى كر
والفصل فيجيء في فصل اخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء كما يلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد
به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله اوكان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود
الى قوله لكان الواحد من اجزائه نفي الماهية فهو اعادة اشار الى فائدة الترديد في قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها وهو
ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان
ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من
الهيولى والصورة المتقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات
متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء تكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهو ليس بشيء فان التمثيل
لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم الجسم بالزمان
او التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فيحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى فقد قال بعض الاماثل
انما نقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد ان لا
يذكر في المثال الهيولى والصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير للسرير
وليس صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزءا من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزءا فانه
متقدم عليه بالذات قوله ان قيل لعل الماهية هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة لكن لم
لا نسلم ان هذا الامكان ينافي وجوبها وانما يكون كذلك ان لو لم يكن اجزاؤها واجبة لا يقال ان بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات
ينافي الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نسلم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك
لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود
واجبة الوجود والحاصل انا لا نسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان الغير شيئا خارجا اما اذا كان من اجزائه
فلا اجاب بان اجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو الواجب
والباقي معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود
غير مقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ لم يبق من الموضع
والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون ذاتيا نفس الماهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما اعتبرنا
قبل اي في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود
ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده من غيره فينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده
من غيره تنعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده من غيره يكون الوجود ذاتيا له فيضم الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من
غيره فينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم
من نفي التركيب فتعين ان الوجود نفس ماهيته وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود وهو
مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك
واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واما قوله لم يطلق الشيخ في بعض المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو ابدا
على خصوصيته اصلا على انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشمل على معنى الكون والثبوت

والصورة

ذلك خرج

يكون جزءا

١١٧

والثبوت اولا فان لم يشمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان
الوجود المطلق ذاتيا له فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما
كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتأمل في هذا المقام وانه لا يعرفه
الا الراسخون في العلم قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني فلان واجب
الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا
في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشارك من نوعه وكل جسم فله مشارك من نوعه هذا
هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم
اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته ثم قال الامام قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به ينتقض بان
يكون الاعراض واجبة بالغير بالجسم الذي هو محلها وهذا غلط لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا تجب به بل بسائر
الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم
اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا او به وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق انه يجب به فلا استدراك واما ان كل
جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود
بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم
يوجد جسم اخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له مشارك لما سبق
ان الجسمية طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم يوجد شيء اخر وكل ما يوجد شيء اخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة
في الخارج تكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظة الا ناقص لمعنى النفي معناه
ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فيجد جسما اخر من نوعه او مما ليس من
نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنبط الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس
وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات والا ما ذكرنا كافيا قوله
يريد نفي التركيب بحسب الماهية بتقرير الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شيء سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شيء سواه
ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا
يشارك شيئا من الاشياء في الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك ساير الماهيات في
الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية
والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات في الوجود لا يوجب مشاركته اياها في
الماهيات الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود فالواجب يشارك الوجودات الخاصة الممكنات في الوجود والجواب ان
الوجود الخاص الممكن ليس ماهيته ولا جزءه بل عارض له فيكون قائما بالغير ووجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم
بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة
في الماهية واجزائها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين ولما
الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما
بالغير فلا يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات او نحرر الجواب على الوجه الاخر لكن يجب ان يحمل قوله الاشياء التي
لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والاولى يكون الى ذكرها حاجة ولو عني بالوجود
الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحينئذ لا حاجة الى ذكرها زيادة
تلك المقدمة في جوابه كما حررنا وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس

كان هو

الا النفس لجسماني

ولكل جسم فهو ممكن معلول

نفس ماهيتها ولا جزء منها فنرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شي ولا جزء ماهية شي لا يكون الوجود نفس ماهية ولا جزء
ماهية وظاهر انه هذيان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شي ولا جزء ماهية شي من الاشياء الماهيات الممكنة
بل هو طار عليها وفي تنقيح الكلام قوله فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا البحر
يتجه لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليس عين ماهية شي
اخر ولا جزء لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شي اخر ولا جزء منها واما ان الواجب ليس له ذاتي
مشارك فيه شي اخر فلم يتبين اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا اخر في ذاتي اذ الوجود
لا جزء له والجنس والفصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما اخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة
لتقطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون لمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارجي فان الصورة العقلية لا يطابقه ما لم
ينضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال
قوله واكثر اعتراضات الفاضل الشارح متخلة بما مر وجه الامام الكلام منها بان حقيقة القديم لا تساوي حقيقة
شي اخر لان حقيقته ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات
وحرر السوال بان مذهبكم ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود في
اخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب بان وجود
الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها بل عارض لها واستضعف بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافي
مشاركة الواجب اياها في ماهية الوجود وايضا كما خالف حقيقة القديم ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك خالف
وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجود الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير
فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة القديم مخالفة لوجودات الممكنات
في الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات
في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان
يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم في الهيات الشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك
بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا
القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهي منحلة بما مر واما ما نقله عن الشفاء
فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات
الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شي غير ذاته قوله وهذا
مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يتم باللوازم فعدم التركيب العقلي
لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم واجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي للتركيب
الحد المركب من الجنس والفصل او من الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد المقتضي له ثم لو كان المراد مطلق
التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه
ليس له لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم متقادمة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم
مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المتقادمة فلعدمها واما المباينة فلامتناع التعريف بالمباين قوله وربما ظن يحرر
السوال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون
مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بيانه انه ليس نعني به الموجود بالفعل
اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا

فلان الموجود بالفعل يكون لعلة والذاتي لا يكون بعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا
ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لا نسلم انه جنس الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا
يصير جنسا باضافة امر سلبي اليه واليه اشار بقوله واعلم الى اخره قوله وذلك لان اولى البراهين بالاعطاء فلان م
التبيين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم
ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته وفي هذه الطريقة
الخاصة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون
بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ثم يستدلون
به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم

النمط الخامس في الصنع والابداع

الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع والخلق والثاني الابداع قوله قد سبق الى الاوهام العامية ذهب المتكلمين
الى ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث اي اخراجه من العدم الى
الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت قوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول
بعد عدمه عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول
حصول الوجود عن الفاعل يلازم تحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالاخر والغرض التنبيه على صحة استعمال
كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمعناها وان كان
ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء نعم المعنى المشترك بين معانيها هو
الاحداث فان قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كانه جعل الايجاد
مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال
احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول فالواو
يحتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه وهو وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال
وقد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فهو لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث ميولا قسرية
في الاحجار والالات ويحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي يضعها
بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيآت هي البناء فالبناء سبب لحركات الالات والحركات معدات لحصول البناء
لا فاعل له واما الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود واخراجه
من العدم وليس كذلك بل التاثير هو استتباع المؤثر وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود
المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة وعن
الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل
بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وحينئذ يندفع التسلسل بالانتهاء الى الواجب الوجود بالذات قوله
يجب ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ
في تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شي معدوما ثم وجد بسبب فذلك الموجود بالغير
بعد العدم يسمى مفعولا سواء كان مفعوله هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص او ازيد حتى يكون اعم فالمراد
بالمساواة ليس التلازم معنيين في الصدق اذ ليس هنا الا معنى واحد بل المساواة في اطلاق الاسم حتى ان كل شي يطلق
عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا تسهيلا فاذا اراد ان نعبر عن الموجود بالغير بعد

ما لم يكن عبّر عنه بهذا اللفظ ليسهل الاختصار وان قد سماه بالمفعول وكان المتكلمين يريدون به معنا . ويقولون المفعول هو
الصادر بشعور واختيار وحدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمين انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدل بالعرف على ان اصطلاحه
اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قوم اعم من معنى المحدث وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا اخص فربما يظن انه
جرى على ما ذهب اليه المتكلمين فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله والمحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة
من وجه المحدث اما الذي يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة . واما الذي يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة
اما الذي يكون من الفاعل ايضا او لا فان كان ايضا من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة فيكون
المحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة من جهة ومن اشتماله على وسط ليس من الفاعل وتقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى
ومن اشتماله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد فيه من الشعور والطبع لا بد
فيه ذلك قوله واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه
مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل قوله
اقول هذا البحث خاصا بلغة دون لغة فيبطل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او
بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الامر لغوي ليس من شان الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلت جواب
الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولا نحاجر الالفاظ الثلثة اصلا
دلالتها في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك
بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد
العرف قوله لما ذكر انه اصطلح ههنا حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق
اما في المقام الاول فقوله اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء اخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم وسببا لذلك الشيء سواء كان
ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض هناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم
فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته
فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن المحتاج الى الفاعل
من المفعول اي شيء هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل اهو
العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل محتمل ومحتمل للكل واحد الامرين اما
البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرنا واما البحث عن علة الاحتياج فقوله العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث
اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود متأخرة له اما الذي كلام الشيخ مجمل غير مستقيم بل صريح في الامر
الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فايدة اخرى غير متعلقة بما في الكتاب قوله تكلم واثبات على
البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه
مسبوق بالعدم فيقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون
دايما او غير دايم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دايم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق
بالغير واما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول
على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس
بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دايما تفريع للمقصود فانه لما استدل
على التعلق للوجوب بالغير ثم اكد بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دايما
ابطالا لما ظنه الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما

اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب
محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم
مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يستدعي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق
بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق
بالعدم شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل
مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه
لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص
فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات
والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان
لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات غاية ما في الباب
انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم قوله واعترض الفاضل الشارح قال
الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل الثالث في ان المتعلق بالفاعل
وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة
هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته لا تنافي
افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا اختلفوا
في الازلي فالدايم الذي هو ازلي وابدي اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المطلوب لان قوله
مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود
بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدايم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسألة وايضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق
بالعدم واجب لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه
متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان او لا واذا لم يتحقق الحدوث لا يتحقق الحاجة وان حصل الامكان
فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دايما او لم يكن فما هذا الاطناب بل جميع ما ذكر من اول النمط الى اخر
هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكره في البيان ليس الا تبديلا للدعوى واقول لما حكى الشيخ
مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا اخرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين
خطاءهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من الاوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات
فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دايما كفى في بيان خطاءهم لكنه سلك طريقا اوضح وليس
بعين الطريق ثم لازم على ان فيه فايدة تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر
اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه واذا لم يثبتوا ان الممكنات شيئا غير المحدث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل
اي شيء هو ثم ان تعلقه به على اي جهة فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك
الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكم وعلى الحكم البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه اولا ثم ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا
الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده . وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان
الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدايم
اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب للشيخ هنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسألة
فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة ولم

٣٤٩

لم يحقق الامكان فليس بشي لانه وان زعم كذلك فاسد الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا
لم يكن واجبا لذاته قطعا قال الشارح اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا خلاف
ليس الا ذلك فالحكما ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سوا كان حادثا اولا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه
لا وجوده قال الشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان
حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل حقق في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لان جهة الحدوث
حتى نعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في ساير اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى
للحدوث الا كون الوجود المسبوق بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل
غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروج من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل
عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الا الانتقال والحركة فان حركة
المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق
له بالفاعل اصلا نعم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد
الشيخ فيما حكاه الشيخ عنهم في صدر النمط لا ان المتعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود
بل في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي شي هل هو الحدوث اوشي اخر
فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سوا كان المتعلق حادثا اوغير حادث يناقض ما قدمه من الاصطلاح على ان
المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحادث الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانا لم نتكلم فيه لان هذا
البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في ساير اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل
به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحادث الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم ينقض اصلا كما نبه عليه
في اخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا يتعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكر
اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة
فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مبينا لها فلو لم يكن مفيدا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال واما قوله لم يبين ان الدايم
مفتقر الى الغير فليس بشي لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان
واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب وانما قال الذي ذكره ليس بيانا
نافعا بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو
الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد قوله والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي
قال الامام لا خلاف في ان الدايم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح
ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بهذا الدليل اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون
مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
فالفريقان اتفقا على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدايم
هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق
فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهذا
خلاف لغوي صرف اقول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال
ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج
الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياجه ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان
الازلي لزم

الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا
خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح
فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلثة نقلا غير مطابق احدها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى
علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فهذا نقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار و
ليس كذلك في ساير كتبهم بل الامر بالعكس وثانيها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكر وثالثها
ان الحكما يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي
ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث ان شا فعل وان شا ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه
بل مقدم شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية الترك غير واقع دايما بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند
الى فاعل تام الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يبحثون عن
المبدا الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن الواجب الوجود بان اثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية
وفي البحث الطبيعي نظر قوله يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود
الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى قبلية وتلك القبلية لا تجامع البعد لان الحادث ليس
موجودا فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال فالقبل ليس نفس العدم
لان العدم بعد كالعدم قبل وليس كذلك القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد ومعا فهو امر اخر غير قار الذات لانه اذا
فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء الحركة قبليات بعضها متصرم و
بعضها متجدد فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس
العدم اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلا نسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق
فغايته في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث الثاني
النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير
للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طارئ
وذلك ازلي زايل وفرق بين الطاري والزايل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة
وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث قلنا مغاير بانه اذا فرض
والعدم متجددة قبل الحادث شي ثابت لا تجدد فيه ولا تصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لا يجوز
ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان الترديد في القبل بالذات فانه لا بد
منه اذ معروض القبلية ان عرضه القبلية بالذات فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شي اخر فذلك الشي الاخر هو القبل
بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكانه نفس القبلية
اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك
ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصيرا معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا
لهما وعروض القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا لجواز ان يكون عروض القبلية للعدم بواسطة
ذلك المعروض حتى انا اذا اسند للفاعل وجود ذلك المعروض بمعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر
مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل ممتد الى الازل وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء اخر فان

القبلية التي هي ستتين يكون قبل القبلية التي هي سنة فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة ولكن ربما يمنع ذلك في
بادي النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان المعروض
القبلية بالذات خواص احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا
ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء
الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها ~~ثم الى ثلثة ارباعها~~ الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى آخر بعد بالقياس الى آخر الثالث انه يقبل التقدير والقبل بالذات
كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائه في الوجود فهو الزمان فلا
يقال انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طويلة بل حركة في زمان اطول او في
مسافة اطول نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون تغير لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة
فيكون الزمان مقدار الحركة لا في كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا تجتمع اجزاؤه في
الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا
الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها
متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمرار
وعدم استقرار ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير
المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا
الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك في انا ندرك القبل امتدادا الى الازل يحكم على اجزاء ذلك الامتداد
بان احدها متقدم على الاخر لو كانت موجودة في الخارج شيئا فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد
الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بدقيق التامل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج
هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان
كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به التجدد
ويتصرم في الخارج ولا شك ان التجدد غير المتصرم وهما جزءا الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على الاجزاء بعضها
موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على
وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافيان لا بد ان يكون موجودا معا
في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج
وله اجزاء بالفعل فيه ولا يلزم من ذلك الا وجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة
بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم فالجواب ان
المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققنا واعلم ان في الدليل المذكور استدراكا
احدهما ان المتقدمين القايلين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر
غير قار وذلك ظاهر نعم يمكن ان يقال ان ايراده مما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث
وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية
كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث
زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فلا كون في الاستدلال

الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فانجح ههنا في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما
لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المتقدمين لما احتيج الى اثبات ان القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في
الجملة قوله واعلم ان الزمان ظاهر الانية اراد ان يبين انه لم رسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الاخر بالاشارة
فقال لان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان ساير الناس يجزمون
بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان
مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فما هو ظاهر الانية
ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فلا يناسب التعبير عن الفصل بالاشارة ان
فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا
ما كان فيه ثم زمانا اخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح الامام في اعتراضه بعد ثم لا يمكن
ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بقي ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبيه
اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ان تعقل قوله واعلم انه انما نبه ههنا بتمهيد مقدمتين ليستعين
بهما في دفع شبه الامام المتقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيتين
فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء لكن لوقوعه في زمان قبل زمان اخر
واما الزمان فهو قبل زمان اخر لذاته المتصرمة المتجددة فليس عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس
المتجدد وهو محال او غيره وح يختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فليعد الجواب بان التصرم والتجدد بعد
فرض اجزاء الزمان في نفسه وقوله ولا يصح تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور ماهيته
فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان صح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما ولا حصلان لاجزاء الزمان
على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما ولا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ما له بالذات القبلية والبعدية لان تصور
القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا ثم ان سيل وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف
بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا
للزمان والمكان وغيرهما وقع التمييز بانهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لابد في التعريف من هذا المميز لكن المعية تنقسم
في معنا بلد انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الا زمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح التعريف الزمان بالقبلية
والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات
الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية لم يلتفت في التنبيه عليه
الى ذلك فان الغرض عن التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء وبسط عبارات والكشف عن حيثية هي مناط الحكم فاخذ المطلوب
فيه لا ينافي ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الاتي بالقبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان معا فاشار الشارح بهذا
البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافيتان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس
الى بعد وكذلك البعد وهما ليسا موجودين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل
وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض
القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان
ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله انه اجيب بوجهين احدهما انه
ثبت ان معروض القبلية يتجدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض
بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب بانه

بان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان لا بد ان يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فتدلان
على وجود المعروض في الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك
لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللاخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض
بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي
وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا يلحقان الا اجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والاخر
بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالى الآنات
فح لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرفت هذا
عرفت اندفاع الجوابين واتجاه ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية على ما صرحت به اجزاء الزمان وهي
معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان
فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما
اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوزان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا
هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه
فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا [الخارج]
والى هذا المعنى اشارة في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة
موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه قوله اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات حاصل الجواب
ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا يكون
في زمان اخر والثاني من حيث ذاتها فهي توجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار
والقبليات لا تتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله ولا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور
الاعتبارية ليس محالا فبين ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد [بقوله م]
ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع [والذهن ح]
انقطعت السلسلة قوله ويندفع ايضا اعتراض بان العدم لو اتصف بالقبلية اي انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده
فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري
فيصح ثبوتها لا للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم نقول
المراد ثم معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا
فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج
فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري
وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة
بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر مرارا قوله ثم انا اشتغلنا بالمعارضة هذا نقض اجمالي وتقريره ان الدليل الذي [بلغ]
ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليست
هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان
كل جزء من الزمان في زمان اخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم قد يمكن ان يفرق
بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان يقتضي لذاته
بمعنى ان ماهيته وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان بين

عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متاخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبلا وبعدا لنفس
ذاتها فلا بد ان يكون لامر اخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متماثلة او مختلفة في
الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متاخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في الماهية
يجب ان يكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل
ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفترضة بعضها متقدما وبعضها متاخرا
لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتاخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا
على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون انا وثانيهما انا لا نسلم ان اجزاء الزمان بعضها
سابق على البعض لذاته لكن حصل منه ان المتقدم الذي لا يجامع المتاخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر
فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني
انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء اخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون اليوم متاخرا
عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم يثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث
شيء حتى يكون معنى تاخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلما كفى في حصول القبلية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل
زمان مسبوقا بزمان اخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان اخر ويفتقران
في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عن ظاهر الان قوله وانه لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه
ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يعترض
ان معناه ليس كذلك بل شيء اخر فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان اليوم
لم يوجد مع امس والا كان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظ كان
مشعر بزمان مضى فيكون للزمان زمان ولو سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متاخرة عن
المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان
زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان اخر قوله والجواب تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي
ان الموجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه قد يحكم العقل بتقدم
بعض الاجزاء وتاخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر اخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك الاجزاء
الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متاخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر اخر غير مفهوم اليوم وامس بل
مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء اخر كالحركة فان كل جزء
يفرض منها يعقل متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه وتاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهد هذه
المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض له اجزاء فتقدم بعضها وتاخر [العقلي]
بعضها ليسا امرين موجودين عارضين لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى
صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة [في الخارج]
والقبلية والبعدية امران موجودان عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه
انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم و
البعض متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها و
تاخر بعضها البعض بل وانما يتصور متقدما ومتاخرا لو وقع في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا ينقطع السؤال الا عند
الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد

وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة
يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم يوقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان
ان تفاوتت استحال ان تقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتاخر
لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر بعضها بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ماهيتها مع
عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه
ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان لا بد ان يكونا بحسب
الزمان في اجزاء الزمان بحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل اما م
والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هي معنى الحركة
اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخر اي كونهما في زمان واحد والمعية
الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعي بخلاف الثانية فانه لا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة في زمان و
الزمان في زمان قوله يريد بيان ماهية الزمان قد علمت ان قبل كل حادث امرا متجددا متصرما والتجدد والتصرم
لا يمكن ان يخلوا عن تغير والتغير هنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان
يتعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث وكل حادث فقبله زمان وكل زمان فقبله زمان اخر فالزمان
متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو مخالف
للتدبر لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث في ان القبل من نصف الحركة اقرب وانتقص
اسراع الحركة ابعد وازيد قوله فهو كمية للحركة لان جهة المسافة الحركة لا يقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل المسافة
او زمان فانا لو فرضنا حركتين احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين لا ننظر الى المسافة والزمان لا نعلم طول احديهما و
قصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف اما من جهة المسافة هو
المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فيعرض لها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية عرضية وليلها في كمية
اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم
واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية
الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة
تنقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية
الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان قوله قال الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة يتبعان اما التقدم
والتاخر في المسافة او للتقدم والتاخر في الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة بحسب
ذلك الانقسام الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك
ايضا حتى ان المتقدم من الحركة ما هو حصل في المتقدم من المسافة او الزمان والمتاخر من الحركة ما حصل في المتاخر من المسافة
او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في
الحركة خاصية من جهة ما هما اي التقدم والتاخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان و يكونان
اي يكون المتقدم والمتاخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فهما كانت
اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما بعدد الاجزاء المتقدم والمتاخر من الحركة هو الزمان كالذي
افادهم

المسافة لا سعا لانقسام جم
كان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر تبعا لانقسام الزمان وهذه
النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتاخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما
في الاشارات فانه قال هي جميع التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتاخر الزمانية فهو مستلزم للدور
فقد قابح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء قوله يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة الحادث قبل
وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن لم يوجد
فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان
الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر
لا يقال تسمى ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشيء في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر
للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وهو اما ان يكون موجودا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول
باطل لانه امر اضافي والامور الاضافية لا تكون جواهر فهو اذن عرض موجود في محل ان قبل الحادث فهو موضوع له وان قبل
الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو
قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفته
من البين لتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كان الامكان سابق عليه فربما يذهب
الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان
اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله
لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه
الى محل غير الممكن بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان
وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي
انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون
الشيء شيئا اخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما الا يمكن ان يوجد شيئا اخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان
يوجد شيئا اخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان هنا اضافة
الى وجود الابيض وهو وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا اخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه
الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا اخر هو ابيض والغرض من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى
صيرورته موجودا اخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى فان احديهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشيء
شيء اخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا اخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيئا اخر وبالعكس وكما يقال يمكن لمر الماء
يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى الوجود الهوائية للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان يكون
موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض
لا وجود لها في نفسها فهذه الامكانات تستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا اخر او يوجد له شيء اخر وهو موضوع موجود معها
فهذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع
غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او معه فهذا حكم
الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد
قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان
معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجوده لان

لان الحادث انما يصح الحادث الذي يوجد في غيره واما الذي يوجد مع غيره الشي هو صورة لمحل وجوده ١٢

لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قايما بالغير بذاته من غير تعلق بغيره امتنع ان يكون
حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع سواء
به امكانه فهو التقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوعه فتامن الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا قايما بذاته
لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دايما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث
اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واياما كان
فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشيا الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور
امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما
امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع
يوجد معها وهو المطلوب وانت بادنى تامل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان
فان قيل لو كان هذه الامكانات التي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان مهم
امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد ما والى مادة
النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا
ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشيا وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود
شيء في شيء او معه وله اعتباران من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة ويختلف قربا وبعدا
او يكون كون الامكان على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات
متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار لازم
لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر
الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن
الوجود لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت
ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون واياما كان يحتاج الى موضوع موجود
في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي من حيث تعلقه به يستدعي وجوده في
الخارج لما في بحث العدم والتاخر وهذا الجواب وان كان قصد الشارح في دفع الاشكالات على الامام لكنه لا يتم في التعليل لان
المنع ينتقل الى مقام اخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث
لا يوجد الا في شيء وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسألة لا يقال كل حادث فهو يوجد
في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا امكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قايما بذاته من غير تعلق
بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قايما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قايما بذاته لو كان
موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قايما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت
ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع
سواء يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قايما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون
قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد بالغير
فيقوم به قال الشيخ في الشفا ولما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لابد ان يكون امرا موجودا فانه
لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خلف وفيه نظر لانا نقول لا نسلم
ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء المبدا المحمول انتفاء الحمل الايجابي

الخارجي وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في الخارج والاولى ان يقال على المطلوب بالامكان الاستعدادي
بان يقال لا شك في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في وجوده وفيضان وجوده عن المبدا او لا فان كان كافيا يلزم قدم
الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه على الشرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا
لزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط اخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف
على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق
العدم وهو ايضا محال والا لزم ~~التسلسل~~ قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا لانا لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء
موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه لابد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون
الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط ويعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون
في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تتنازل تقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلابد ان يحدث بحسب حدوث شرط
شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا يكون قايمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود اخر
وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك ~~الموجود اما ان يكون~~ له بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول
وهو الذي يسمى مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وسيل بعض العلماء لم يزول الاستعدادات عند حصول الوجودات
فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقة
وجب ان يزول عنها استعداد النطفية فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفة بنا على ان
افاضة الصورة بحسب الاستعداد فعند حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها
ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام الانسانية
قلت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم يتصور بصورة علقة في الاطوار لم يتصور بالصورة
الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا
انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت
الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة
وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد او لا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان
لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالتشكيك بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق
والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية
عند الحدوث كما تحقق ومن محققي هذا الفن من سمعته يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كما ان لزيد مثلا
عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو
لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد تقريب تاثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية
آماده گردانیدن یعنی ماده را از جهت تاثیر موثر آماده میگرداند ولا شك ان المعد تقرب الى الوجود فان امس معد
لليوم فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفت
الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة
الاقدام قوله ظهر منه ان قول الفاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان
الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض
او لا واياما كان فما ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان فلانه يصح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب
بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح

مقدور
الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده
للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالي
سماه الامام في قسميه معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان
والامتناع فصحيح ومنشاء الخبط ههنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم تقولكم الحادث
قبل وجوده نفي محض وليس بشي انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم به انه كذلك في الخارج فمسلم ولكن لا نسلم انه لا يصح
الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قلتم بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها
انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشي
خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشي خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الامر
الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية يستدعي وجود معروضاتها وقوله
هو امكان بل امكان وجوده في الخارج مستدرك بل لا معنى له لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه
بشي خارجي ليس بموجود وهو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود
في الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج
كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثيته تحقق الامكان بالشي الخارجي فانا اذا
نظرنا الى امكان وجود الشي مطلقا كان امكان وجوده في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما ومن حيث ذاته وانه امر اعتباري
في نفسي كسائر الاشياء قائم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجود
ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان اخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج
عاد الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل جهل لانا نقول لا نسلم انها ان لم تطابق الخارجي يكون حصولها
جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها
احكام موجودات في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية
غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي من حيث انها اشياء
وموجودات في العقل من شانها ان يحكم عليها بشي ويوصف بشي والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها
صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف وهي بهذه الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج
ولا يستراب ان قوله واحكام الموجودات الى اخره زايد لا دخل له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية
باية حيثية توجد اما ان يكون موجودة في الخارج او العقل وايا ما كان يلزم ان يكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر
واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذا اشبه ركيكة لا يليق خطوره
ببال من له ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود
بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكانه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل
مكانا للامر الاعتباري فالموجود فان الموجود في مكان موجود في مكان اخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين فان
العقل ان شيا يكون موجودا في الخارج باعتبار ومعدوما في الخارج باعتبار نعم الزناة قد يكبوا والجراد قد يعثر حين يعدو
وثانيهما ان الامكان ان كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث
هو امكان شي في شي فله اعتباران احدهما انه امكان في ذلك نحو الشي وثانيهما انه امكان شي فباعتبار الاول عرض من الاعراض
ذلك الشي حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة للشي بالقياس الى وجوده فيكونه نعتا للشي بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله
في غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية
الوجود

في الموجود

والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما
متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعا له موجود في الخارج كما تقدم في بحث المقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان
المطلوب من الدليل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح للجواب اللهم الا ان
يوجه الاسولة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة فالتالي مثله فح يمكن
الجواب بمنع الملازمة ويكفي ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغني
عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسولة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون
امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتياز بين الامور العدمية
لا يحصل عند اختصاص كل منها بخاصية منها يمتاز عن الاخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين
ان يكون الامكان امرا ثبوتيا واما ان يكون جوهرا وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا نعقل كونه موجودا قايما بنفسه واما ان
يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح في امكان الحادث قبل وجوده لا نسلم ان الامكان امر وجودي بل علاوة
للوجوه المذكورة ثم ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع
والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب و
المشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا محصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجيه لاجوبة
الشارح عن هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف الترتيب البحث في تقديم المعارضة على النقض وتبع الدليل بعد تسليم ثم
قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة
بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شي في غيره فهو متعلق بالغير
يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته
كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه قوله اما الصغرى فلان الاولوية لو
حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك
الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في
الامور المترتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف ح اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا عليه
او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك
الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب
بان الوجوب يتحقق فضلا عن الاولوية لان الوجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره
عن الفاعل لم يصدر عنه والا لزم التخصيص بلا مخصص اذ تاثيره ح بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجي له زيادة
ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على
وجودها بل على عدمها لا مطلقا والا لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي
هذا الكلام اشارة الى اندفاعها اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث
يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان
يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها وان لا يستلزم
٣٥٣ لم يتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى قوله
اعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال بخمسة معان ان التاخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال المتاخر
اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو المتاخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم

ترتيب باعتبار المعتبر واخذ الآخذ اولا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة او التاخر بالوضع وسواء كان بحسب
المكان كما في صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن
بحسب اعتبار الترتيب فالمتاخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج وهو التاخر بالذات فاما ان
يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية اولا وهو التاخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع
ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات فيكون كل من التاخر بالطبع والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على
معنيين عام وخاص والمتقدم والمتاخر متلازمان بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة ليست متعينة
في التاخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير
عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله بحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها
على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التاخر
بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله اولى وليس
اري هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يحصل الحصول منها اليه
كذا المرور عليه يدل على ما صنعه المرور وايضا الضمير في بينه يرجع لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام
ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اي وجه
يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد
وجود الآخر وباقي الكلام لا طائل تحته قوله وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي المناسب ان كان ايراد المثال
للتاخر الذاتي اما اولا فلان الكلام في اقسام التاخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذا بعديته بالذات قوله وجعل قول
الشيخ الوجود لا يصل بكلام حمل كلام الشيخ ههنا على تحقيق على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهي ان الشيء اذا كان علة
لآخر استحال وصول الوجود الى المعلول الا بعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي
فتحرك المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى
المعلول كلام مجازي فان اراد به ان العلة موثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من
تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا نعلم انهم تصوروا من ذلك التاثير او غيره وجواب او اللاوجود
الشارح ظاهر قوله وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم
حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا باللاوجود
بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلاث مقدمات اما ان العدم او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان ينظر
الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته او مع لا وجود العلة فان لم يكن
مع وجود علته في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علته فالممكن بدون الغير في الخارج معدوم يستحق
العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع شيء منهما فان لم
يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما
لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون
للشيء بلا غير فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته او عدمه لا يكون موجودا فان
عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا فنقول المراد
انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فالعقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار

باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه وقد اشار الشارح الى
هذا في آخر الفصل بقوله وتقدير الشيخ ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود لها قبل وجودها بالذات فتقييده باعتبار
باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ر مما يكون ح
ان بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع
ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات والا لكان
ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين عدم
استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار
الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود
بل في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا لكان ممتنعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فنسلم ان الممكن لو
انفرد لاستحق العدم او اللاوجود ولكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد
انفرادا وجوابه ان الشيخ لم يقل ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد لا يستحق العدم
او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال
والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو اسمه عطف على قوله استحق العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق
اللاوجود وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى احد الامرين وهو
ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود واحدهما لازم لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان
في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم
العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود
وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في
الخارج فالانفراد عن الغير ههنا ان يكون سواء ان لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة يستحق العدم وقوله لم يكن بين
القسمين الاخيرين فرق فان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة او مع عدمها ولا مع الامرين الا ان
المراد انه ليس له بذلك الاعتبار القسمان الاخيران في الخارج اذ لا تصور لان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد
ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يكون يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس
الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين
لازم وهو المطلوب هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق الممكن العدم اذا لم يكن
ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق
الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فما ذلك الاطناب على الحدوث الذاتي كون وجود الشيء متاخرا انا ح
عن عدمه حتى ان هذا التاخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتاخر الوجود عن لا استحقاق
الوجود لا يستلزم تاخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه مخالف لما سبق وثانيها
انه لا يلزم من كون الشيء بحيث لو ارتفع ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم اصلا فان اللازم اذا كان اعم للملزوم
يتاخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بلى لو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس
يكون متاخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير
والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات

غير لازم قوله يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقايل ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة
في وقت وجوب حصول المعلول التامة وقد عبر هنا عن هذه التنبيه في الفصل الآتي بالاشارات ومع ذلك التقييد في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية
عند حصول العلة التامة فكيف صارت هنا تنبيهية والا فكيف صارت ثمه معتبرا عنها بالاشارات وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها
ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها هنا بالتنبيه وثمه بالاشارة قوله والمنسوب اليه اما آدمي
اي النسبة اما الى آدم فيقال آدمي بالقصر والفتح واما الى آدمة فيقال آدمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى
الواحد في النسبة قوله تنبيه واشارة في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بسبب والتنبيه
عليه وثانيهما ان السبب سببيته واجب اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان
المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية والفاء
لا يكون ما فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول
علة تامة
المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا
يصدر عنه اخرى وح ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح وان توقف
لم يكن العلة تامة هذا خلف ومن فوايد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة
في موثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه لو كان شي منها حادثا لافتقر الى موثر فيعود الكلام
فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور المعتبرة في موثريته القديمة في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة
التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتجويز الاول قوله مفهوم
ان العلة بحيث يجب عنها آ كون الشي بحيث يصدر عنه ب فهاتان الحيثيتان ان قومتا او قوم احدهما يلزم التركيب والا لزم
اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب وتعدد الصفات في الخارج فالواحد الحقيقي ومفهوما لا تركيب فيه
ولا الجهات وصفات في الخارج يستحيل عنه غير الواحد هذا التقرير هو الذي اكتفى به الشارح في التعبير ولا اشكال عليه
الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب آ في الخارج من حيث يجب عنه
ب وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان الموثر ما لم
يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصو
لو كانت نفس ذلك الواحد كان في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يحصل عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى و
خصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور وغير الاضافي واشار الى هذا التفصيل في اخر الفصل ونحن وان
اصدرنا حركات متعددة فانا لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة
خارجية مخصوصة بها وهكذا ساير العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشيا الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون
لها بالنسبة الى اخرى ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن
المبدا الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي
فلا يتصور عنه بالذات حصول شيئين هذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان قومتا
يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم وح يكون عليته لاحدهما غير عليته للاخرى فلزم
التسلسل او ينتهي الى التركيب ويرد عليه انا لا نسلم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلمنا
لكن لا نسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشي عارضا لم يكن بد من ان يكون
معلولا فنقول حينئذ العلة انما يجب تحققها في العلل الفاعلية لا في كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني
لان الشيخ فرض الدلالة في القديم ولا بد ان يكون علة لهما وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عنده في جميع الصور

الصور والمسايل الا ان المعلل ربما يفرض الكلي في صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كان الدعوى واضحة والمقصود
زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيان الى قوله وعلى هذا يكون قوله فكل ما
يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازم وهذا
التقييد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى قوله وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق الحيثيتان اما ان يكون احدهما
مقوما لكل او لا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بين
ما هذا اخ وسواء لو كان احدهما مقوما والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام فلا بد لها من ان يكون حيثية
الاستلزام مبدا ان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حيثية استلزامه
ذلك اللازم وهو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام قوله يلزم منه اما تركب اما في ماهية الشي لما ذكر
ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان
تكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الحيثيتين يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود
او فيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما في ماهيته او بسبب وجوده
بعد كونه شيا حتى اذا كان شي في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفريقه الى اجزاء
او الى جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال التركيب اما
قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية
مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشي المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد
الوجود او لا والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشي اولا والثاني
كتركيب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات شي واحد اذا فرض كلها المجموعي في هذا الذي
حمل الشارح عليه ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والا لم يكن جزئيات
بل اجزاء قوله عارض الفاضل قد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد صفاتها
كما نقل الشارح عليه في قوله بل هو شيان او شي موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان
تغاير الحيثيتين مفهوما يستدعي تركب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب
عن الواحد الا شي واحد فانه لو سلب عنه شيان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه فان كان احد
المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للاخر ويعود الكلام فيتسلسل
او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلا غير مفهوم من اتصافه
بالقيام الى اخره وان لا يقبل الشي الواحد الا شيا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الاخر وهذه النقوض مندفعة بالمنعين
المذكورين لورودهما عليها لا على اصل الدليل وتحرير جواب الشارح فان السلب والاتصاف والقبول متعدد
لاختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشي بالقياس الى مسلوب
غيره بحسب مسلوب اخر وكذا اتصاف الشي بوصف غير اتصافه باخر وقبول الشي لمقبول غير قبوله لاخر فكان السلب
عن الشي واتصافه وقبوله متعددة كذلك الشي يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشيا الكثيرة عن الاشيا
الكثيرة ليس بمحال لجواز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشي لتعدد الحيثيات واما الصدور
فلما لم يتوقف الا على شي واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا
استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا
ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد لانه لو توقف على امرين احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له
تكون

صدور سوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدا، واحد هذا غاية توجيه الكلام مهنا وفيه نظر
لان الشي المطلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز
ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون خارجية وح نعود الكلام لانها اما ان يكون
مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون علية لهذا غير علية غيره لذلك ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع
اصلا ولئن تنزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والغرض علو عنه واما انه لو توقف
على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور اخر بل هذا الصدور بنفس الصدور المفروض
فانا لما فرضنا صدور شي عن شي هذا الصدور سوقف على الصادر والمصدر والصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور
فلا يتسلسل اصلا **قوله** الصدور يطلق على معنيين منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح
القوم بل الصدور عندهم امر اضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال مهنا شيان الصدور وحيثية الصدور والصدور ولو
كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبيل هذا **قوله** واحتجوا على
ذلك بانه لو لم يكن كذلك اي لابد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز ذلك لزم القول بحوادث لا الى نهاية
لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا لزم قدمه فصدور الحادث عنه سوقف على حادث
آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل الحوادث موجودا
او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار غير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل
موجودا وعلى محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان
يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان لم تكن كلية حاصرة لا اجزائها معا فلا نهاية لكم
ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا **قوله** لان ذلك يقتضي قدم الفعل الحكما يستدلون على قدم فعل الله تع بوجهين الاول من
حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية فكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان
المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل والتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث
الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تع معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون اولى بان يكون الفاعل ع ايجاد
او لي في بعض الاحوال من ايجاده في بعض او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض بل لو كان
صدوره واجبا كان في جميع الاحوال او لا صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد
على من قال انما حدث في الوقت لانه لو كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه ومع الفرق الاولى والثانية والتقييد العدم بالصريح
احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة **قوله** واما توقف الواحد منها فقد تقدم على الجواب مقدمة وهي ان ليس معنى
توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه
التوقف والاحتياج في العدم اي انهما معدومان معا لان الحادث الآخر لا يوجد ما لم يعدم الحادث الاول والحادث الاخر لا يوجد ما لا يوجد
الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما ابتوا اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم توهموا من توقف الحادث على انقضاء ما
لا نهاية له انه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شي من الحوادث ثم يبتدي الحوادث وينقضي ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث
فالشيخ استفسره وقال قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى تصل النوبة اليه وهو محال
ان عنيتم به ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت فلا نم انه محال بل هو عين محل
النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية
لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت
فرض لا يكون بين بينه وبين الحادث الاخير الا عدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد

واصروا اليه اشار بقوله بل اي وقت فرضت الى آخره وقوله الشارح وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت
متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يلزم التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شي من الحوادث فكيف يفرض
فيه وجود الحوادث اليومي اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث اليومي في اليوم سوقف على انقضاء
ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق الثاني من الاستفسار والعبارة المنقحة مهنا ان يقال ان عنيتم بقولكم
لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا
الحادث سوقف على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم
الملازمة وان اردتم به توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالي
ممنوع **قوله** مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل جواب سوال الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة
القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدائها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم
والحدوث في مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة في قوله بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب
بان المراد التصلب في مسئلة التوحيد بالقياس الى مسئلة القدم وتداركه الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب

النمط السادس

لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومباديها والترتيب فالانسب ما
ذكره الشارح فان الشيخ في النمط نفي غايات اولا غايات افعال مبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي
تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا
الى اثبات العقول قدمها ثم اخر الدلايل الاخر على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث في
النمط على ما عنون به هذا خلاصة كلام الشارح وقول الامام اول مقصد في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو
مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين في النمط السابق من ذهابهم انه تع مختار فلا بد من العقول الى
بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون تع مستكملا بفعله وانه محال بل القصد ان كل فاعل
لغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية لا انه لا يكون فاعلا بالقصد الاول والارادة حتى يكون موجبا
فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على العدم بان الفاعل اذا استجمع جهات الفاعلية
وجب ان يكون فاعلا في الازل كان عذر القايلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم
في وقت وبا بطال ذلك فيندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحملون للباري ارادة متجددة واما الارادة الازلية
فهم قايلون بها كما مر آنفا **قوله** وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان قضية لان تعريف الغني وتعريف الشي ليس تصديقا
له بل تصويره وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام
اشارة الى قول الشيخ من احتاج الى شي آخر فهو فقير وموضوعه ليس بنقيض للاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق
بشي خارج عنه فان تقاربا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغني وان كان في قوته فكلام الشيخ انه انما
اعتبر في الغني الاستغناء في الامور الثلثة لانه لو افتقر في شي منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه
كذلك هذا خلف **قال** الامام لما فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو
المفتقر في احدها فصرح كلامه الى انه لو افتقر في احدها لا افتقر في احدها ولا فايدة فيه اجاب الشارح بطريقين
الاول لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقر اعم منه ليحتمل الفقر في الاضافات المحضة وفي المالك
غيرها وحمل الاعم على الاخص يفيد وليس سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لا نم ان حمله على المفتقر في احدها خارج
عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر لتقريب المعنى المحدود الى فهم الجمهور
ونعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي على ان فيهما نظرا اما

في الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا جاز ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف
واما في الثاني فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابه بل انه جار على قانون الخطابه فقد تكرر المعنى الواحد في الخطابه
والمحاورة ايضاحا وتفهيما للغايه لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابه فيه فيما نقله تغيير لعله وقع من اصلاف
الشيخ الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في تفسير الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في
شيء من صفاته الحقيقيه ولا شك انه في قوة قضيه قايله بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية بان مقابل الحد مقابل
المحدود فلو لم يكن في هذه القضيه فايده لم يكن في تعريف الغني ايضا فايده ونقول ايضا سلمنا ان الفقير
هو المفتقر الى الغير في شيء من الثلثه فانه لا فايده في حمل هذا المعنى على المفتقر في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا
يكون في حمل الفقير فايده فان الامام ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما يحمله عليه بعيد او قريب معناه الى فهمه
قوله اعلم ان الشيء الذي انما يحسن المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض
يكون حصول ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل
لم يحصل ما هو الاحسن به ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كمال له فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عايدا
الى نفسه اما اذا كان عايدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عايد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل
النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عايد الى نفسه
والى غيره بل لان الفعل احسن في نفسه اجيب بان الفعل في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن
من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثه قوله فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية
المبداء العالي تام اما بذاته وهو البارى تعالى واما بعلته وهو ساير المبادي العاليه ولما ثبت ان الفاعل لغرض
مستكمل بفعله فالمبداء العالي لا يفعل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبداء الحق
فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبداء لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره
لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو غاية الشيء ولا معنى للغايه الا
هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعليه لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغايه هي التي منها فاعليه الفاعل فهو
اذ لا مدخل في الفاعليه يكون غايه بالضروره وكما انه منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبداء العالي فهو وان لم يكن
له غاية في السافل الا ان المبداء الاول لما كان غايه لوجوده فهو لا محاله يكون غاية لفعله فهو مطلوب الغايه بالنظر الى
ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبداء الحق فهو مطلوب الغايه مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سبب الغايه
عن فعل الحق الاول مطلق وانما قال هو كنتيجه لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجته بل هو لازم من لوازم
القاعدة المذكوره وفرع من فروعها ولهذا قال وشرح هذا الفصل بالتذنيب انسب قوله وعلل ذلك بكون كل شيء
منه الى علله كون كل شيء له يكون كل شيء منه لما ثبت ان الفاعل والغايه معا فلما كان الفاعل نفس الغايه وهو فاعل
لكل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل نفس الغايه لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فينبغي ان يكون الفصل
معنونا بالتذنيب لا بالتنبيه لانا نقول لما كان الفاعل نفس الغايه فتعليل كونه غايه لكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول
الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور قوله لفظة ينبغي مجمله يراد بها تاره الحسن العقلي
اقول الاجمال انما يثبت لو كان لفظة ينبغي موضوعه للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غايه ما في الباب انه يستعمل
هذه اللفظه في الحسن العقلي او الماذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي
وهو كونه مطلوبا موثرا فاذا قيل العلم ما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول موثر
وان كان حسنا عقلا وكذلك قوله النكاح ما ينبغي لا يراد به انه ماذون فيه شرعا وان كان ماذونا فيه شرعا ثم انا لا نسلم ان

لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي يقول على معان كون الشيء صفة كمال وملايما للطبع ومقتضيا للمدح
والحكماء قايلون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضايل الاخلاق عندهم مقتضيه للمدح
ورذايلها مقتضيه للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يقول الحسن والقبح في هذه الفصول بالعقليين وكانه اغمض على
هذا المنع منها تعويلا على ما سيصرح به ومنع الخصم معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر قوله وكذا القول في الدواء
المصح هذا جواب سوال آخر ان يقال الدواء المصح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض ولا شك ان صحة
البدن وازالة المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات
الا كيفيه في البدن ملايمه له او مضاده للمرض ثم انها توجب الصحه او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحه او ازالة المرض
وهكذا حكم حال ساير الفاعلات الطبيعيه فان كل فاعل طبيعي يفعل شيا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال الغير
فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحه او ازالة المرض ليست افادة اوليه الا انه
يفيد بالذات تلك الكيفيه الملايمه للطبيعه او المضادة للمرض وهي امر موثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى
تلك الكيفيه الحادثه في البدن وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحراره وهي
مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد القلب الضعيف افضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف
على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطه يلزم ان لا يكون المبداء الاول بالقياس الى معلوله جوادا بل لا يكون جوادا
الا بالقياس الى شيء واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطه وان كان المراد انه يفيد بالحقيقه لا بالعرض سواء كان
بلا واسطه او بواسطه فاختلال الاعضاء يوجب الموت يمكن ان يوجب الموت بالحقيقه لانه يوجب انطفاء الحراره الغريزيه
بحسب تحلل الرطوبات وانطفاء الحراره الغريزيه يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر في
معنى الجود والشيخ في تعريف الجواد الحق حيث قال وطلب قصدي لشيء يعود اليه لم ينف القصد مطلقا بل مقيدا بالعوض اعتبر صح
فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا ولولا انه القصد في الافاضات الالهيه لم يكن له قدح اصلا وهو مناف لما سبق ولئن
فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجود فلا اقل من اعتبار الشعور وبه يندفع جميع النقوض قوله فاذن ظهر ان كل فاعل
يفعل بطبع من غير اراده او اراده فهو مستكمل بما يفعله او بما يستتبعه وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال او لدفع
النقص فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء اذا حسن له ان يكون عنه غيره فلو
لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن فهو في حد ذاته مسلوب كمال وان كان لدفع نقص فهو مستفيض بفعله لانه يستفيد بفعله
التخلص من النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي فعل شيا ولو لم يفعل لقبح به او لم يحسن منه فهو متخلص من الذم
اي مستفيض على ما قرره وهذا البحث اشاره الى الفرق بين الكلامين واعلم ان حاصل هذا الكلام ان الفاعل بالاراده مستكمل
وقد ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها حيث قرر الغايه قال اذ لا يجوز صدورها عنه بقصد واراده وقال بعد ذلك ليس المقصود
من هذه الفصول ان كل فاعل بالاراده مستكمل بل هو مقدمه في اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك بناء على ما سبق منه
ان الله تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد هنا انه ليس فاعلا بالاراده لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالاراده لا لغرض
قوله مما قضينا ان اشتركتا في الموضوع القضيه المذكوره في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيها الى الذي
يفعل شيا لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن له والموضوع في القضيه المذكوره في هذا الفصل هو الذي يفعل شيا لو لم يفعله
لقبح به او لم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضيه الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضيه الثانيه احد الامرين اما قبح الترك او
عدم حسن الترك فلا شك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان
يكون قبيحا وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا لجواز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول القضيتين
فلا خفاء في تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستفيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستفيض وليس

كل مستعيض متخلص من المذمه لجواز ان يستفيد في مقابله فعلا كمالا مخلصا قوله لا تجدان طلبت مخلصا كان سايلا
نقول قد علمنا ان المبدا الاول لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العاليه لا تفعل لغرض في السافلات ولا شك ان صدور
الموجودات على الترتيب والنظام اللايق بها اليق بحسب طبيعة ولا جزاف واتفاق فصدورها من المبادي على ذلك
الوجه باي وجه يتصور اجيب بان ذلك لعنايه الباري بها وهي تمثل ذلك النظام اللايق في العلم الازلي فان
الباري تع حاضر لكل الموجودات مع اوقاتها المترتبه حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته فكل الموجودات
قابضه عنه في اوقاتها كما هي حاضر له ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضا اعتبار الوجه الاجمالي فيه دونه قوله و ٣٦٩
المقصود نفي الغرض لما كان النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا
او ممكنا والممكنات اما جواهر مجرده عن الماده او غيرها والجواهر المجرده عن الماده اما متعلقه بالاجسام تعلق التدبير وهي
النفوس او غير متعلقه بها وهي العقول بدا ببيان غايات افعال المبدا الاول والمبادي العاليه اعني العقول فبين
اولا ان الواجب لا غايه لفعله بان ذكر وصف الغني ثم برهن على الدعوى ثم اكتفى بالوصفين الاخرين ثم جعل الحكم
عاما للمبادي العاليه ولما فرغ عن العقول شرع في غايه افعال النفوس وهي اما سماويه او ارضيه هذا هو ترتيب
البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب
عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشي على نفسه ولم لا يجوز
ان يستفيد الله تع تلك الاولويه لنفسه او دفع المذمه بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى اخر فلا بد من بيانه
هذا هو عبارة الامام واقول لا شك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد بين
مفهومات الغني والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك
المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعله استحقه فهو استفسار بمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا فهو قبيح في المناظره كلا
يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلا نسلم انه ليس بجماد واما قوله وهل هذا الا الزام الشي على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم
ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غايه تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والاراده لكان
ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبه اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك و
لو كان ذلك الفعل اولى من الترك فهو يطلب تلك الاولويه ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله
ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فههنا مقدمات اربعه ولا مقدم فيها عين ذلك التالي
بل المغايره بينهما وبينه ظاهر ولا يخفى على ان قوله في الجواب ما معنى قول الباري لو فعل بالاراده لم يكن غنيا يدل على
ان المقدم هو كونه فاعلا بالاراده فكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عنى بقوله
يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشي على نفسه اذ الكلام في انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله
الا انه فرض للاستكمال صوره الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه
يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قوله قد تبين في النمط الثالث اعلم انا نحترز عن الملل من الابتدا ليتوب الكلام
منه الى الانتها ولا نبالي بتكرار ما بعض ما سلف فان تكرار الدرس يجلب نشاط النفس فنقول قد تبين ان الحركه
الدوريه السماويه اراديه لان حركه الجسم البسيط اما قسريه او طبيعيه او اراديه اذ مبداها اما خارج المتحرك فهي قسريه
او لا وحينيذ اما ان يكون مع شعور واراده فيكون اراديه او لا فيكون طبيعيه ولا يجوز ان يكون حركه الفلك طبيعيه ولا قسريه
فتعين ان يكون اراديه اما انها ليست طبيعيه فلان كل حد من حدود المسافه يتوجه بالحركه المستديره يكون تركه
هو التوجه اليه فلو كانت طبيعيه يلزم ان يميل بالطبع بحركه واحده الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركه وضعا ما
بالطبع في موضعه وتاركا له هاربا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع

بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسريه فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركه الطبيعيه لم يتصور الحركه القسريه
وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدا ميل طبيعي لم يقبل الحركه القسريه وههنا سؤالات الاول ان ما ذكروه في الحركه الطبيعيه
يقتضي ان لا يكون حركه الفلك اراديه لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركه اراديه كان ذلك
الوضع مرادا وغير مراد في حاله واحده وانه محال واجيب عنه بجواز كون الشي الواحد مرادا وغير مراد من جهتين
فان مبدا الحركه اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات
والاغراض الثاني انا لا نسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع بل يترك حصوله في حد او وضع
ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضروره انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع
اعاده المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الاراده على ما تعرف فيما سبق
الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المطلوب نفس الحركه او شيا اخر وجوابه
ان الحركه ليست مطلوبه بذاتها بل بغيرها فانها لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير والمطلوب بالحركه
اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثه الاول منتفيه هنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انا لا نسلم ان
القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الاراده حيث يريد السكون في الموضع ويقسر على الحركه عنه
وبين سلمنا فلا نسلم انه يلزم من انتفا الحركه بالطبع انتفا القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويحرك بالقسر
والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدا الحركه الفلكيه طباعي واذ قد بان ان الحركه السماويه اراديه فمرادها
اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته
والا استحال طلبه ومذهب المشايين ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعه فيه فعلى هذا لا يكون مرادها
كليا اذ المراد لا بد ان يكون مدركا والمدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانيه ولهم ان يجيبوا باجوبه احدها انا لا نم
ان حصل المراد الجزئي يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطه نيل ذلك المراد لارتياد جزئي اخر وهلم جرا
الى غير النهايه حتى كلما حصل له وضع جزئي طلب يستعد لوضع اخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دايما وثانيها لا نم انه اذا كان
ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان يستحيل او يظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى الجسمانيه ليس
بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى اخر ما ذكروه ثم اذا ثبت ان المراد
كلي فمبدا الاراده الكليه لا يكون الا ذاتا مجرده مفارقه لكن الحركات الجزئيه والاوضاع الجزئيه لا تحصل عن الاراده الكليه لان
نسبه المراد الكلي الى ساير الافراد على السويه فلا يخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا باراده جزئيه
ينبعث من تلك الاراده الكليه والمراد الجزئي لا بد ان يكون مدركا فلا ينتقش في الذات المجرده بل في قوه جسمانيه فلا بد ان يكون
في الفلك قوه جسمانيه يرتسم فيها المرادات الجزئيه والاوضاع الجزئيه وليست به جرم الفلك لانه بسيط لا يختص بعض اجزايه
بتلك القوه دون البعض بل هي متساويه في جميع الفلك فتلك القوه المنطبعه كالخيال فينا الا انه غير سار في جميع الجرم والذات
المجرده كالنفس الناطقه ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجرده والذات المجرده ان كان جميع كمالاتها موجوده بالفعل
فهي العقل والا فهي النفس فلا يخ اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس لا جايز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثه
الوجه الاول ان محرك السما مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا بصحته فقد بل جميع كمالاته حاصلا فيه
بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السما له اراده كليه واراده جزئيه والعقل ليس له الاراده الكليه ولا الاراده الجزئيه
اما انه ليس له الاراده الكليه فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان
يكون للعقل مراد موجود وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو يحصله لان حاله متشابه واما انه ليس له اراده جزئيه

فلان المرادات الجزئيه لا تنطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانيه هذا هو التقرير المنطبق على المتن
وعلى الشرح ايضا من قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كما لاتها كاضرم حقيقته اشاره الى ان العقل ليس
له مراد كلي وقوله ليست جزئيه متغيره ولا طبعه اشاره الى نفي الاراده الجزئيه عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف ذلك
اشاره الى صغرى القياس والى اثبات الاراده الجزئيه له لكن تقديمه انسب لو جعل كبرى القياس كانت النتيجه
ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زايد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم
لا فايده فيه بل يكفي ان يقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما ومما يمتنع الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه
مريد لامور جزئيه تتجدد وتتصرم على الاتصال فان اثبات الاراده الجزئيه كاف واما تجددها وتصرمها فعنها غنا في
الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايما الى دليل اخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئيه تتجدد وتتصرم ايما،
لصدور الحركات والاوضاع المتجدده المتصرمه عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرم
لانه موجود دايم متشابه الاحوال ولما كانت هذا استدلالا بثبوت الاراده الجزئيه ونفيها كما كان ذلك استدلالا بثبوت
الاراده مطلقا وسلبها جميعا جعلهما وجه واحدا لان ماخذهما وهو الاراده واحد بقي ههنا اشكالان احدهما ان الدلاله المذكوره
على نفي المراد الكلي عن العقل نافيه للمراد الجزئي ايضا عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او
معقودا تحصله فنقول نعم كذلك الا انه تختص نفي الاراده الجزئيه لشي اخر وهو انها بالغواشي الجسمانيه والعقل منزه
عنها فكانه نفي الاراده الكليه بطريق والاراده الجزئيه بطريقين ولا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن للعقل اراده كليه
لا اراده جزئيه فلا يكون له اراده اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركه والدلاله انما قامت عليه
والا فمن الجايز ان يكون للعقل مراد موجود دايما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء
لا بد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به لارتباط نفوسنا بابداننا مستفيد الكمالات بواسطه
جسم الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم غيره كان غيره وقوله فاذن مبدا الاراده الكليه ليس بنفس السماء معناه
لما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفسنا فلو كان مبدا الاراده الكليه هو العقل لم يكن نفس السماء
اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه كذلك هذا خلف قوله لانه لم يريدان يصرح اعلم ان تلامذه
ارسطو نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعه ولها ارادات جزئيه فلما استدل الشيخ
على وجود مبدا الاراده الكليه لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال تلامذه ارسطو فلهذا قال ان كان قوله
ولا يمكن ان يقال تحريك السماء للاجل شهوانى لما بين في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراده بين الغايه
من تحركها صفوه لما كانت حركه الفلك اراديه فالمراد بها اما محسوس او معقول اى غير مدرك بالحس فان
كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوه ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان
على الفلك اما اولا فلان الشهوه والغضب لا يكون الا لجسم متغير من حال غير ملايمه الى حال ملايمه والفلك بسيط
متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركه الفلك غير متناهيه والشهوه والغضب الى غير النهايه لا يتصور واما المراد المعقول
فهو معشوق لان دوام الحركه الاراديه يدل على فرط المحبه وفرط المحبه هو العشق وهو اما ان يريد نيل ذاته او
صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لا ذات المعشوق ولا صفته ولا شبه ذاته
ولا شبه صفته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فما فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في الثلثه
اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجمله
او لا يحصل ابدا واياما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فتعين ان يكون الحركه
لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوقا موجودا وهو يطلب التشبه به فالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه

الشبه المستقر اى شبها واحدا باقيا دايما فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضي
شبه ويحصل شبه اخر ولا يخلو اما ان ينحفظ بتعاقب الافراد او لا ينحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن
المطلوب شبه محفوظ بتعاقب افراد غير متناهيه فهذه المشابهات الغير المتناهيه مع المعشوق اما من حيث براته من
القوه اى في صفات الكمال او من حيث انه بالقوه اى في صفات النقصان والثاني محال فيكون المطلوب حصول المشابهات
الغير المتناهيه مع المعشوق في صفات كمال غير متناهيه فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهيه
وهو العقل فان قلت لا حاجه الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفي ان يقال لما كان حركه الفلك اراديه
لمراد فلا بد ان يكون معشوقا وهو اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى اخر الدليل فنقول المطلوب اثبات
العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى ما بقي من مشكل الشرح والمتن فقوله
فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادره عن عقلنا العملي اى القوه العمليه قد سمعت ان للنفس قوه نظريه وهي التي بها تنفعل
بالادراكات وانطباع المعقولات وقوه عمليه وهي التي بها تحرك الا انها في تصور اولا شيا ثم تحرك الا انها تحصل ذلك الشي
فكذلك الفلك تصور امرا تحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون اما شيا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد
المعقول في الاقسام الثلثه وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان يوجد بالحركه فلم يكن
غرضا لها او يوجد بالحركه وما يوجد بالحركه اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او توابعها واياما كان فالمطلوب نيل ذات
المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركه لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمطلوب
حصول صفه المعشوق ولا شك ان قيام صفه الشي لغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبه
كمماسه وموازاه واليه اشار بقوله فالحركه لا محاله متوجه نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركه لغير ذلك لا يكون ذلك
الغير الا شبه ذاته او صفته والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركه واما قوله هذا التقرير يكفي في بيان الحصر
والمقدمات الباقيه مستدركه قطعا ولعله يحمل على زياده تبيين وايضاح واما قوله وبالجمله يكون من كمالات المتحرك التي
لا يكون حاصله فيه فمعناه ان المعشوق لو كان مما ينال بالحركه ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركه
الدوريه ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم
المتحرك والا لزم احد الامرين المحذورين بل المعشوق في نفسه شي موجود الذات لا ينال بالحركه وهو يطلب التشبه به وانت
خبير بانه لو حذفت هذه المقدمه لتم الدلاله دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه
المنقطع بالدايم فمحصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع وخرج منه تقسيم الشبه
الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله فلا ينال بكماله اشاره الى ان المطلوب ليس مشابهه واحده ولا اعداد
مشابهات بل جميع المشابهات لوجوه غير متناهيه لكن جميع المشابهات الغير المتناهيه لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع
بتعاقب افراد غير متناهيه في اوقات غير متناهيه وهذا كانه جواب سوال وهو ان يقال الغرض من الحركه لو كان
شيا غير مستقر فالمراد اما تشخص الشبه او نوعه واياما كان يحصل شبه واحد وفي يلزم وقوف الفلك اجاب بان
المراد التشبه بكماله اى التشبه بوجوه غير متناهيه ولا ينال الا على تعاقب مستمر فمحصل الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو
التشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهه واحده او مشابهات متناهيه او مشابهات غير متناهيه والاولان
باطلان والمشابهات الغير المتناهيه اما ان يحصل دفعه او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يكون المطلوب
هو المشابهات الغير المتناهيه بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهيه واما قوله فيكون المعشوق شبيها ما
بالامور التي بالفعل من حيث براتها بالقوه فمنه يخرج تقسيم التشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان و
قوله راشحا عنه الخير اى محرك السماء في حال استفاضه الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون

والفساد يكمل بها استعداد المولد الناقصة وتلك الافاضة ليست لغرض حتى يلزم الاستكمال بل من حيث انها تشبه بالعالي و
قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع اي سبب ذلك الشبه الغير المتناهي المستمر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويستخرج
بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور التي هي بالفعل من
جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع اخر حصل شبه اخر فكما ان نوع
الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات
الفيض من معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات
والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك
الشبه هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا
قوله لان طلب المحسوس اما للجذب او للدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته او الشبه به او غير ذلك ولئن
سلمنا لكن لا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم في البسيط تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة و
اما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز
ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن تنزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الاولين
وما ذكروه في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما
ويلزم احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا له اذا كان ذات المعشوق او حاله
قارا دائم الوجود لم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق
كذلك كما ذكروه في الشبه ثم بعد ذلك لا نسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع
تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون حصول تلك الصفات
له بناء على التشبهات مع حصول التشبهات للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحادث وعلى
تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدا الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك لو امعنت التامل
في الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها قوله وتقرير الكلام توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم
اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند
الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى
اجسام الافلاك فلا بد اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما
لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطوء
ذلك يقتضي تشابه احواله وهكذا ان كان لهيولاتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب
النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما
الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما
لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم حق فاللازم مثله هذا هو التقرير المحرر المنبه لعين المطلوب وهو كثرة المتشبه به
والشارح جرى على ما تبع المتن في دليل ابطال نقيض المطلوب وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابهت الحركات في الجهة والسرعة
والبطوء وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابهت الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم اي
في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقرير كبرى هذا القياس
لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركته الى جهة نفسه الى اخره بيانها لا بيان الصغرى وان كان هو الظاهر

هو الظاهر ومع ذلك في تقدم بيانها على بيان الصغرى نشو ترتيب الظاهر اي عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان
لا نزاع فيه وفي الدليل كيف نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر
فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المطلوب فان اجيب
بما سيذكره الشارح في اخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان تكون الحركة طبيعية قلنا
لا نسلم وانما يلزم لو كان الحركة مستندة اليها وهو ممنوع فان من الجائز ان يكون وجود اصل الحركة من النفس بالارادة و
يكون عروض صفتها لها بواسطة امر اخر كما انا لا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء
فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود سلمنا لكن لا نسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة
اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال فلئن سلمنا لكن
لا نسلم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة
لا بد له من بيان قوله واعترض الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي
تستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لانكم قايلون بوحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه
بالعقل ليس معناه انه يريد ان يحصل لنفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقايق بل معناه ان العقل خرج كمالاته
اللايقة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كمالاته اللايقة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج
الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب التشبه
الا بموجود خرج جميع كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه ثم تساوي
الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا قوله ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان قال هذا المعنى وهو استخراج الكمالات
اللايقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك ليكون التشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه
تساوي الحركات لزمكم هذا الالزام وجواب الشارح بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات
حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون المتشبه به جزئيا فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء ان جوابه الحق
على التقرير الثاني لعدم احتياجه الى تقرير هذه المقدمة القايلة بان التشبه الجزئي يكون المتشبه به جزئيا وهي مفقودة
في الشرح قوله ذهب قوم اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف
الاغراض التي هي التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به وهاتان المقدمتان
وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه
والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان
الاول انه لو جاز ان يكون هذه الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل خيره
الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز ان تكون هيئة
الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب
ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى اخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود
الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة
انما كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض
وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل
الغرض وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل

الغرض تمنع تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بما ارادات جزئية و
لعلها لا تحصل الا بالحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون
بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ تجويز
السكون على الفلك معول على ما قاله الامام فهو زايد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل
الحركة الى اخره لتمام الجواب دون قوله فحمله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد في قول الوضع ان المتشبه
به الموضع البعيد واحد ومن قوله الكثير ان المتشبه به القريب كثير فلا بنا في بين القولين **قوله** والجواب عن الاول
نقرره انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان متشبها
به قريبا وهو ممنوع بل متشبه بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به موهوم غير قوله فلا يكون متشبها به قلنا
لا نسلم فان المراد بالمتشبه به ماله مدخل في التشبه والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في وجود
ذلك قوله في كيفية صدور التخيل عن الشيء المتصور اي كيف تعقل ان النفس بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كالا تحرك
شيئا اخر والمثال ان النفس الانسانية انما تتعقل امورا وتشرع قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكات لعلاقة
لها بالنفس فيسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكما ان حدوث الانفعال في انفسنا توجب حدوث
الانفعال في قوة الخيال وهو توجب حدوث حركة البدن فلا بعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال
خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك **قوله** النوع قد يكون على اعمال غير متناهية النهاية واللانهاية يعرضان الكم الذي
وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات ونهايتها ولا نهايتها بحسب كمية اثارها اما الانفصالية وهي عدد
اثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولا
نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يعرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد ممكن ان يعرض في
جانب الانتقاص فيها اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة
ولما استحال وجود النوع الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها اما ان يقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في
الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون النوع المفروض غير متناهية في الشدة هذا
خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي
لحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الواحد واما
امثال اللاتناهي فكحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان الفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة
حركة فحركة الفلك يشمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الغرض واما في الواقع فهي متصلة
واحدة من الازل الى الابد والانقسام الغرض لو كفى لم يكن حركة المدة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية واللانهاية
الى ثلثة اقسام فانها يلحقان الكم لذاته او ماله كمية كالجسم او ما له شيء يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها
واشار بقوله فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما
للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد
الى غير النهاية فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال دائما
لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لا نهايته لا نهاية العدد وقوله والشيء الذي يتعلق له مقدار اشارة الى
القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار فعرض النهاية واللانهاية
في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة
غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة

وحدة العمل اي يكون عمل واحد تقع في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان الاقصر في غاية القصر بل في آن فالقوة غير متناهية
والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كان القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط
فالقوة ان عملت في زمان غير متناهية سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير
متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا
حركة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة الاولى يكون اقوى
وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا **قوله** والحركات التي تفعل صدوه الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست
الا المستديرة وذلك يبنى على مقدمتين احدهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف
بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او
حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل
حركة مستقيمة منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود
ابعاد غير متناهية واما ان يرجع او ينعطف في ينفعل تلك الحركة حدا معينا او نقطة هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع
او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحركة لو انعطفت
لانعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنقطعة واحدة بل على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها
انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظة
للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة
لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آني فانه لو وقع في الزمان يقع نصفه
اما ان يحصل الوصول او لا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في كل الزمان بل في نصفه اذا
جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما تحصلان في آن فلا له اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة
وهو محال والا لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل يلزم تتالي
الآنات وهو محال فانه لو اجتمع آنات يحصل منها آنات امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود
الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه
وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل
حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى اخر الدليل فان قلت لا نسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان
الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض
الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عينه والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض
به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فربما يلزم السكنات في مثل المسافة كما
اورد الشيخ تعقيب الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائم وفرضنا فوقها سطحا بسيطا بحيث يلقاها عند الصعود و
الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني ان المسافة اذا حصلت منها نقط
بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود و
حاصل جواب الشيخ الزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان
في ذروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها
لنقط الاعتدال ومنع النقوض ايضا بحدود مفروضة **قوله** وقد ابطلها الشيخ في الشفاء لما كان المفارقة والمباينة من
حركة الرجوع فههنا آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق ومباين فلا شك انه يصدق عليه

فكل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بآن المباينة هو الاول فلا نسلم التغاير بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن غير آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب فحينئذ يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع وان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين خطين اي يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا المباينة هو الثاني فلا نسلم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحكم بالوصول واللاوصول بان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آني لا كالحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن اخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد له ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المماسة لا مماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على ترتب توجيه الامام على ان حمل المحل الموصل على القوة المحركة وح يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن اخر واما آن الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ في الشفا والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتبار ان احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الاخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل الا الانصراف عن حد والتوجه الى اخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لان علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن تلك الحد فلا بد من وجود ميل اخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن اخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد انه محال وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول وهذا بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا يكون ميل فلا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة ما هلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجبة وتلك العلة اعتباران لخلص عن الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقال وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالاخر مستدرك لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد وموصل الى حد اخر واذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو بعدم في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرروا الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق اخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة لا تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آني كالحركة فيقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل

ليس

الدليل بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال الميل لا اختصاص له بآن بل يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانها دانية وحاصلة في الزمان لا في الآن والميل يوجد في كل آن ويستمر والحركة لا يوجد الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم لكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه ما دام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا وبقي ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممنوع وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والاخر مبعد عنه وهذا لا يتاتى في المحرك الموصل وجوابه ان من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التنحي عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسرا وضربنا بيدنا في اثناء حركته عليه حتى انزلناه فلا شك ان يدنا تتحرك بالمشايعة في جهة النزول فلو سكن الحجر وجب سكون اليد ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها ان الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المقذوف في الهواء كان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر ثمة اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون سبب الحركة التخلخلية قوله والحد اعم من النقط لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل من غير تخلل سكون عاما يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا لان كل حركة من الحركات يتوجه الى غاية فهي ينتهي الى تلك الغاية فهي فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود والنقط لان البيان في الحركة الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عممها قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول هذا ليس بوصف للحركات بل هو محمول عليها فلو قال انما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمل عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المتناهية المنقطعة

والحركات المتناهية المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مناقشة لان الحركة ربما يتوجه الى حد وتنقطع دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيانا فاين تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان صدقها والغاية انه لو اقتصر على انتهاء الحركات بمقال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها في آن آخر وبين الآنين زمان لم يتم لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما فقد بان لك ان المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا حدود الحركة هي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ وفي قوله هي التي يقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي بها وصول بالفعل هي منقطعة فهو عكس المقدم المذكور اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس موقوفا على هذا العكس مع ان ما تقدم من الوصول النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط اولتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية ما في الباب افتراض الحدود في الحركة واما وجود حدود الحركة حتى تنقطع تلك الحركة ويبتدي حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينتقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا تناقض محض قوله واشار الى امكان وجود في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة

بان

تعلق

منه اشاره الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود وهذا هذيان والاولى ان يقال انه جواب سوال ذكرناه في الميل
ذكرناه ثم اثبت بعد الآن الثاني لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان
قوله ثم اثبت بعد الآن الثاني لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان
السكون وفرغ عن اثبات الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل كونه موصلا لان
المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعه او الاراده او القاسر وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول
الا ان الطبيعه باقيه وزال عنها الايصال وللقايل ان يقول حمل المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ
ثم انه يزول عنه كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعه ينافي ذلك ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على
القوه الجسميه فان القوه الجسميه في آن الوصول موصله بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقه والآن الذي تصير فيه غير
موصل غير الآن الذي تصير فيه موصله فبينهما زمان سكون وتقدم ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك
الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل بالمره وزوال الايصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول ينعدم
بوجه في زمان المفارقه وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجه الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ينعدم
في جميع زمان مفارقته المتحرك عن الحد وذلك لان المتحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب
الحركه الثانيه والحركه الثانيه انما هو بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا اجتمع الميلان
المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه اللاوصول وغايه تقرير كلام الشارح في اثبات الآن الثاني ان يقال زوال
الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آني لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان
يكون بين الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن الوصول ولا ان اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان
يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشي الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم يعدم والوارد الذي
يوجب انعدامه وهو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطرء الميل الثاني لم يعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون
في جميع زمان اللاوصول بل في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر
لان الذي ثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضروره انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو
اثبتنا السكون بذلك لدارت الحجه ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نم انه يعدم اذا صار غير موصل فانه
كان جوهرا محركا موصلا وزال التحريك ولم يعدم فلم لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا يعدم فضلا عن محاولة سبب عدمه سلمنا
لكن انعدام الشي كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في
آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين فلا حاجه اذا الى قوله وكان اللاايصال الذي هو معلوله
حاصلا معه وايضا يكفي ان يقال اللاوصول آني لان السبب الموصل موجود ولا يعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول
لانه معلوله فلا حاجه الى باقي المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول
انما هو بالميل الثاني والميل الثاني آني فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا اجتمع الميلان بل
آن آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان اللاوصول
بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو ثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات
الايصال وان اثبته بالطريق الثاني فالحجه ليس مبنيه على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال ان اللاوصول ليس
آن الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وانه محال قوله وانما لم يذكر المحرك الثاني لما ذكرنا من
الحجه مبنيه على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر
الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني فزعم ان الحجه يتمشى من غير حاجه الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين انما
ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بناء على التقابل المشهور وفيه ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل

تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما
عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول يمتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال
عن ذكر دخول الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح
الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجه لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين
بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره
لاصاب وكفى قوله لان الحركه سبب الحركه اعني الميلين معدومان لقايل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان
السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب ما مر من ان السبب المحرك
الموصل انما يسمى ميلا لانه يبعد مزيلا عن الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما
وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين قوله والا لصار الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا
يكون له امتداد فيكون زمانا لا آنا زمانيا قوله لان هناك قسما ثالثا فان الآن حد مشترك بين الزمانين فاذا انتفى
الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي ولا استحاله في آن يكون الشي معدوما
في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشي بصفه في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك
الزمان على خلاف تلك الصفه فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك
الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر قوله كان ذلك الشي في الجزء
الاول موجودا معدوما معا لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول
فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشي الواحد موجودا معدوما معا وانه محال واذا ثبت ذلك ثبت ان
عدم الآن المفروض انما يحصل دفعه من غير ان يستلزم تتالي الآنات فلا حاجه اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن
فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ
ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضيه
كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول ان الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركه
حادثه وليس لها اول حدوث هي موجوده فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنه حصوله فمسلم ولكن من اين يلزم
تتالي الآنات قوله على الوجه الاول الشي اما ان يحصل على سبيل التدريج او لا ومعنى الحصول على التدريج حصول
ماله هويه اتصاليه يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركه وحصول الحركه ليس حصول
اشياء كثيره في اجزاء الزمان لانه ليس للحركه اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شي واحد في زمان واحد نعم لو
فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركه ايضا اجزاء فيكون بحسب تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركه في
الواقع حصول اشياء متعدده فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج
فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي
طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشي حاصل فيه ككون الشي
متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركه زمانيه نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض من آنات
زمان حركته والتمثيل باللاوصول بنا في ما تقدم من ان الايصال واقع في الآن الفاصل وما ذكر من قوله في القابل
بان كون الشي غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانها قد تحدث
في الآن وتستمر وقد ظهر مما ذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطه فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن
ومقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين

احدهما حصول حالة هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق
بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره وهذا القسم واسطة بين الدفعي و
التدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان
الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط غير ان النقطة ربما يكون فاصلة والآن لا يكون
الا واصلا فكما ان النقطة يوجد في طرف الخط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة
واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان ونحن نحرر جواب الامام انا نختار
انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء متعددة
وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة
منطبقة عليه او نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل
في بعضه قلنا لا نسلم هذه الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل شيء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية
باستيفاء الجزء من الزمان والحركة لا باستيفاء الحركة واعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميلين ثم بمنع امتناع
ميلين مختلفين ثم نجوز وجودهما في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما
جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا يجوز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون
بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان
يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن
الآن يحصل فيه اول الوجود الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان يحصل
فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التفصي عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد
الاحاطة بما مر قوله ونعرض ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات
المختلفة اعني التي لها وجود حدود ينتهي الى سكون فهي لا تحفظ الزمان واما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة او
مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مرتب مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يستدعي
حدود المسافة في وجود الحركة وفيه ما فيه قوله وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة لا يصير صحيحا ان بدلت لفظ المماسة
باللاامماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو زوال الوصول مع اللاامماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة باللاامماسة لم يتم الحجة
فكيف يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا اثبت الميل الثاني وعدم اتمامه باللاامماسة
للاقتصار عليها فهو تغيير لا تاثير له في المعنى قوله يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المطلوب ان
القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون
بالقسر او بالطبع وهما محالان واما بالقسر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة
من مبدا واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال لا يقال هذا الدليل انما يتم اذا
امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة القاسرة ازلية وهي تحرك جسما من الازل لم يمكن
غير متناهية فلا يكون ثمة مبدا مفروض لانا نقول لا شك في امكان التحريك من المبدا على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية
قسرية غير متناهية لا يمكن ان يحرك جسما ويعقبه من مبدا مفروض وح يلزم التفاوت قال الامام هب انه يبين
حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كانت التفاوت
بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو ممنوع لجواز ان لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة
والبطؤ كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام في القوى

في القوى الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا بمجرد
التفاوت في البطؤ في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوى الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما فان
كان زمان حركته غير متناه لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسما اصغر كان زمان
حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في
الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما
يكون عدد حركاته غير متناه لان المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا
غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم الانقطاع قوله فان المحكوم عليه ههنا اي الحكم بان
قوى القوى متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوى على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت
في القوى بخلاف الحوادث فانها ما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول
المحذور الذي ادعيتم لزومه اما التفاوت قوة القوى على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم
تفاوت قوى القوى وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال
وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوى القوى بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكنه سها
في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوى القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ
المقسور طبعه عائق عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة فلما
تفاوت قوى القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح
بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه
في العدم قابل للزيادة والنقصان وبان ذلك لا ينافي كونه غير متناه بل اما في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون
له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط فالحكم بالزيادة
والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع
ان يوصف بعدم التناهي وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لا
بالنظر الى مجرد مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهي فممنوع لا ستعاضة بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويمكن
ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات
الله تعالى زائدة على مقدوراته فذلك شيء آخر وحاصل الجواب ان يقال ثبت ان الغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان
في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن له زيادة و
نقصان في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان كلام الشيخ
حيث قالوا الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لا زدياد الحوادث
كل يوم وهو محال ان يقال لو كانت المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي
ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نسلم انه محال
وانما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا خلاف ما نحن بصدده للزوم
التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب المتناهي وانه كما هو محال في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر
واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية
لا يجب ان يكون ماخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى
وغيرهما قوله مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر

الجامعة

وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم المعاوق فيه فاذا
كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى في التفاوت
الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات
غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدا واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل
ايضا كذلك وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة
الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل
الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير
متناهية هذا خلف قوله اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصود. هذا البرهان انما يدل على حصول مقصود
لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة مساوية لارادة
الكل قوله فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية
السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فيكون قوة
مفارقة اما عقلا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات
انما يكون من موجود يكون الكمالات الحاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اراد
بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا اخر فلا بد له من دلالة
عليه قوله الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات
الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون غير متناهية الاثار والافعال
صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل
لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس
ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض قوة يتحرك بالارادة. ويكون الزمان حركتها واعلم ان المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات
العقل مطلقا بل اثبات ان الحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان
الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب اخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك
واستغني ههنا عن تناهي القوة المحركة للسماء قوله وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح لما ذكر الشيخ ان الملاصق
للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير المتناهية اما ان يصدر عن العقل او عن
القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل ~~او عن القوة الجسمانية~~ فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها و
الجواب ان العقل علة غائية والقوى الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجمال شيئان ما يحرك تحريك
المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك
المحرك العقلي لا يجوز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستحالة والمباشر للحركة متغير مستحيل فلا يكون
الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل التعشيق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقل يحرك على وجه
التعشيق قريب ملابس للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات
كلية وجزئية وتتاثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فيرتسم فيها صور الاوضاع
الجزئية وتحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار وهكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم قوله ونبه على الجواب بان
لا نسلم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات
الغير المتناهية عنها على الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وبفعل بحسب

سبيل

بحسب تلك انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها
غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظران الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور
الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يصرح بان الصادر من الفلك حركات متعددة. وقد تبين من قبل ان الحركات
المتعددة لا يتخلل الزمان بينها تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل
حركتين حد هو بداية احديهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي يتخلل حدودا ونقطا فلا يتخلل الزمان واما ان لا
يكون بين تلك الحركات حدود فح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال
صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز تحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض
كل قوة تحرك جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدا مفروض وبعضها تحرك كذلك يكون تحريك
البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوى لتلك الانفعالات
الواردة على جميع القوى وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور
متغيرة وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز
استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوى الفلكية بواسطة الانفعالات
فلم لا يجوز مثله في ساير القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية فقوله
وفي اشار الى هذا الوجه اي وحيث اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب
عن الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمستحيل والمتغير
انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما يعد لفرد من الاخرى
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات وكل حركة يعد القوة الجسمانية لحال
انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحال الانفعالية بعدها لاصدار حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة
واعترض اخر شعرنا به وتخيلنا قطعه فقطعنا. ثم تخيلنا قطع حد اخر وهكذا الى الكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو
الفعال والتخيل علة للاحقه قوله والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك اخر لانه لو كان سببا محركا ومتحركا فهو من حيث انه
متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وانه محال وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا
يلزم احتياجه الى محرك اخر وهكذا حتى ان ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا وذلك هو المحرك هو المبدا الاول او العقل الاول
وما عداه من المحركين محرك متحرك وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا
المبدا الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل
لهما في تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب
والغرض ان يقال لا نسلم ان كون المحرك فاعلا وقابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين فان القوى محركة
من جهة انها تنفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة في مادة. وكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك
المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات ~~لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض~~ اعني الفلكي هو تلك القوى فيكون
محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة
العرضية الا اياها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء مقدما على الاعتراض
الا انه ذكره بعد التوسيف لما كان فيه نوع استحقار واستهزاء اعني عند الواجب قوله فاذن هي عقول مفارقة
ان يقال نفوس مفارقة لما قدم من اعتراضهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية قوله يريد بيان ان المعلول
الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قيل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجوهر الجسمي فالموجود

اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من
الحال والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان تعلقها بالجسم تعلق التدبير فهو نفس والا فالعقل اذا ثبت هذا فنقول
المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره فيمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم
صدور امرين عن الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شي منهما علة للاخرى او واسطة ولان
تشخص الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة
كانت فاعلة قابلة معا وانه محال ولا نفسا لان افعال النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اول فاما ان يصدر عنها شي
او لا فان لم يصدر عنها شي لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر منها شي وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة
فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار
انه لا يصدر عن النفس شي ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من المبدا الاول بشرط وجود النفس شي اخر
هو آلة للنفس لا بد له من دليل الثاني ان قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو
ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع
افعاله على الآلة فان العقل ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل وعلى استعدادها الثالث انا لا نسلم انه اذا
لم يكن المعلول الاول النفس والجسم ولا جزء منه يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل و
اما حصول جميع
الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فما لم يكن احد الاربعة تعين ان يكون هو العقل جواب ان
كمالاته بالفعل فهو لم يثبت الا بدليل اخر **قوله** فالنظر فيه من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام
وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات ولعلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية
حتى صار البحث عنهما من علم الهيئة **قوله** كالقائلين بالمنشورات المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع
ومثلثان وقوله الا القمر يخرج ممثلة فلكه الكلي فهو لا يكون كليا فلكا كليا ولا جزئيا **قوله** وانكر الفاضل الشارح
لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي الحركة بنفسها في الافلاك ان موازاة مركز تدوير القمر وعطارد وجهيهما في كل دورة
مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او
تلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه
الدلالة انما يستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين
يلزم حصوله فيهما دفعة وانه محال و توجيه الجواب انا لا نسلم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم
لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة
واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى وليس
بلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين
لتحقق الموضع بتحقق الحركة بالعرض فنقول لا شك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة
عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل السفينة في مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة
بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه واينه يتبدل اوضاعه واينه وايضا للمتحرك بالذات توجها الى الجهة اعني ميلا
اليها سواء كان ميله طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر
فلا شك ان ذلك الحجر يتحرك الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر فمبدأ الحركة
مبدأ في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا ارتياب في ان الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات فالذي
يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة متحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين

جهتين لكن ههنا شكل وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة
واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط على نصف النهار وتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوية
ان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها الحاوي الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة
المحوية وسائر نقطها نقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب
اخرى وبعض الفضلاء سمعته يقول في حل هذا الشكل لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها
وحركة اضافية اي بالاضافة الى اي نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقط المحوي وان
كانت لها حركة في نفسها لا تحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها لان موضعها يتحرك بالخلاف حركة مساوية
لها ولهذا لا ترى الا ساكنة وللتفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول
فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت
عن الاخرى كانت متادية الى الجهة المتوجه اليها فانا اذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة
يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان راس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا
تحرك الشخص من راسه ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى اخرها
اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا اشكال هناك للشخص الى
جهة بحسب تركيب الحركتين **قوله** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل لتقرير هذا البرهان طريقان احدهما طريق المعية
وتحريره على ما هو المذكور في الكتاب ان الحاوي لو كانت علة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لا الوجوب المعلول
ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوي
مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يكون اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب
الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خلف
وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الاقترانا استثنائيا هكذا لو كان
الحاوي علة المحوي كان الحاوي المحوي معه ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب
العلة فحاله معه الامكان لا محالة واما بطلان التالي فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا
مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناؤه على ثلث مقدمات احدها
ان الجسم لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير
مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شي يفرض يجب ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما
او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة يجب اولا ثم يوجب فيجب
المعلول بعد وجوب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة
الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية تلازمية لا يتخالفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن
الاخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بين الشيئين معيتهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب
ومعلوله فانهما متلازمان مع انهما متخالفان بالوجوب والامكان ليس مقدم البرهان عدم اختلاف المتلازمين
في الوجوب مطلقا بل المقدم عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الاخر معه
امكن انفكاك احدهما عن الاخر بالضرورة فلا تلازم بينهما وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان
يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب
احدهما ولم يجب الاخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الاخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث

او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات
او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين و
كل واحد منهما اذا وجب الاخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان يتحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في
البرهان فان عدم الخلا لما كان مع وجود المحوي معيه بلا زمية وكان عدم الخلا واجبا مع وجوب الحاوي يلزم ان يكون وجود
المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقا
وجب ان لا يتخالفا في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والاخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه وامتناع
الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا
تحقق الانفكاك متقول اذا كان ارتفاع الاخر نظرا الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول
وليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان
يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي ملا
مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملؤ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملؤ مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلا بالضرورة فيتبين
الشق لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوي
وعدم الخلا معا فالمراد المعية في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم كما تخيله الشارحون وليس المراد الان وجود المحوي
اذا لم يجب لم يجب عدم الخلا وبيّنه بان عدم الخلا متى وجب وجب وجود المحوي فان وجوب عدم الخلا اذا استلزم وجوب
المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما لعدم وجوب الخلا بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا
يكون للحاوي وجوب وجود لانه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوي او امكانه واياما كان يكون وجوب
الحاوي امكان المحوي اما على تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا لذاته بل واجبا بغيره والوجوب
بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوي فلا يجب وجوده
ما يملاه فيلزم امكان الخلا لانا نقول لا نسلم استلزام الملزوم لمعية اللازم وانما يكون لو لم يكن اللازم متقدما على
الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على الشيء لا يجب ان يكون معه وهو ظاهر الطريق الثاني تقرير البرهان
طريق التقدم والتاخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون عدم الخلا ممكنا والثاني باطل بيان الملازمة
ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي الذي مع عدم الخلا والمتقدم على الشيء متقدم على ما يكون مع الخلا متاخرا عن الحاوي في
المتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلا ممكنا وانه محال وهذا الطريق غير مطابق
لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوي والحاوي واحتياجه الى ان ما مع المتاخر متاخر قوله واعلم ان قولنا الخلا ممتنع
لذاته يريد تحقيق البرهان التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلا فلو لا تحقق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلا في هذا البرهان
واقع بطريق التمثيل اولا نه مقصود بصورة الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس له اختصاص بالخلا كل ممتنع لذاته كذلك فليس
معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء تصوره العقل ويحكم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير واذا
جاز توقف حكمه بالعدم على وسط والبيان انما يراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده
احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى
يختلج في الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلا واما امتناعه لذاته فلا فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلا
لكان كما يكون فيكون ذا مادة فلم يكن خلا موجودا يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته
مع قطع النظر عن الغير لزم منه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك
الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك الباري فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان

فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى ذاته فقط وظهر ان معنى قولنا الخلا ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلا يحكم عليه الحكم
العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا
ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل
لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلا
فعدم الخلا عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان
عدم الخلا عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود في خارج فمتى وجد المحوي من حيث انه ملا يلزمه نفي
ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث انه ملا فوجود المحوي وعدم الخلا متلازمان في نفس
الامر وليس المراد من قوله في الملازمة ان تصور التلازم في العقل اذ التلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم
العقلي فهو ليس متقدم البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة في عدم التحقق علما
هو الشارح في عرف التخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملا فائدة فان الاولى ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان
المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلا بل من حيث انه متحدد بالحاوي فان الخلا هو المكان الخالي كما ان الملا هو المكان المملو
فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم يتصور تارة خلا وتارة ملا واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلا ولا الملا فان الحاوي جسم ولا
ملا ولا خلا له اذ لا مكان له فاستلزام المحوي نفي الخلا ليس الا من حيث انه يملا المكان هذا ما سمعناه واشعر بكلام وفيه
نظر لان عدم الخلا هو عدم المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملا فاستلزام المحوي لعدم الخلا لا ينحصر في جنبة الملا
فانه لا خلا مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثاني اندفاع سؤال وهو ان الخلا عدم المحوي فعدمه عدم
العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلا هو نفس المحوي فالقول بان المحوي مع الخلا بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه انا
لا نسلم ان الخلا هو عدم المحوي بل عدم الخلا انما يعرض للمحوي من حيث انه ملا وكونه ملا وصف للمحوي باعتبار مكانه فكان قوله
والمتقارن المغاير للمحوي وهو نفي ما يتصور منه اي من الخلا تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلا عين وجود المحوي لشدة تقارب
معنييهما قوله واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يستشكل به هذا الشكل اما نقض على المقدمة الثالثة بان يقال وجود المحوي
مع عدم الخلا معية تلازمية ومع ذلك لا يتحدان في الوجوب لان عدم الخلا واجب بالذات ووجود المحوي واجب بالغير او معارضة في
المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوي ليس مع عدم الخلا معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجوب
ليس كذلك او في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلا فان وجوب عدم الخلا بالذات مع وجوب المحوي بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت
بيان المنافاة انهما معا معية تلازمية والمتلازمان يجب ان يتحدا في الوجوب وهذا التقرير انطبق على ما في الشرح
واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلا ووجود المحوي انما هي على تقدير علية الحاوي والمحوي على هذا التقدير ليس
بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على تقدير التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما على المحوي تحدد
المكان فيتحقق عدم الخلا بلزم وجود المحوي ومتى وجد المحوي يلزم عدم الخلا قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة فعدم الخلا لا يستلزم
وجود المحوي لجواز كون الحاوي والمحوي معدومين فيكون الخلا ايضا معدوما لان الخلا لا يتعرض لعدم المحوي مطلقا بل انما يتعرض
بعدم المحوي من حيث انه محوي وملا بان يفرض عدم المحوي محيط لا حشو له ليتفرض منه الابعاد التي هي الخلا فان العدم المحض
ليس بخلا وكذلك وجود المحوي لا يستلزم عدم الخلا الا من حيث انه متحدد بسطح الحاوي كما سبق بيانه فتبين بقوله لان
ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي الى اخره على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية
فمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي لا تلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى
الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوي هو الذي جعل المحوي بحيث يكون معه عدم الخلا لما ذكر من ان معنى عدم الخلا عدم
المتصور من الخلا ومتصور الخلا لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فما لم يكن للحاوي تحقق لم يكن لعدم الخلا مع المحوي اعتبار

ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اى لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليه الحاوى له يمتنع ان يكون الحاوى
علة للمحوى لان الممكن حين يكون ممكنا مع الحاوى فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلث مقدمات
المقدمتان المبنية عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته
لانه متى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحاوى ثم صرح بها في قوله والحاصل وانما
وجهنا كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له لانه يكفى في الجواب ان يقال الغير
الذى يفيد وجود المحوى هو الذى يفيد معيته لعدم الخلاء والمحوى انما يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى وتوجيه
هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر
او على تقدير عليه الحاوى والاول ممنوع والثانى مسلم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاقتصار على هذا
المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هى على التقدير وفيه نظر وجهه الاول ان ما
ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوى مدخل له في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء
يتوقف على تصور السطح ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور الحاوى والمطلوب
هو الاول فما هو اللازم مبيانه غير مطلوب والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين
استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا
ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثانى ان التلازم بينهما
يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية في نفس
الامر واحتمالها في الوجوب فان قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى والمحوى فكيف امكن عدم الخلاء فنقول
امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب
في الجواب اتحاد الملا ومنع انما يجب في مطلق الوجوب لانه في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوى
ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين والمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا استلزم
المحوى المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن
الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء قوله وانما اورد تاليها كليا
وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع العلة وحدها الامكان فهذا كلى والتالى بالحقيقة ان حال الحاوى مع المحوى الامكان
وهو جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانا له ضرورة انه يثبت اذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان
حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمحوى وبالعلة الحاوى لا كلى المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه
اذا قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن
مقدم لزومه والاتفاق فيه لا دخل لها في القياس الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر
عنه بالعبارة الكلية تمهيدا للجزئى وكانه قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى
معلول حينئذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء التالى اى مستلزم
للاستثناء فلما كان المقصود من ايراد التالى الكلى الجزئى ذكر استثناء جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا نسلم وفيه
اشارة الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقهما في الوجوب على
ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالى كليا وكنى به عن الجزئى ثم استثنى التالى جزئيا مجملا ثم صرح
بالتالى جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه قوله الاقتصار على ما قرره لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال
المعلول مع علته الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون الحاوى لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض
العلة

ما لم يفرض سطح حاوى لم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفى الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة
مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع عليه الامكان فيلزم
امكان الاخر فالواجب ان يفيد العلة بكونه حاويا محددا لمكان المعلول فلئن قلت انما يكون المراد يقول حال المعلول
مع العلة الامكان ان حال المحوى مع الحاوى الامكان او يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق التلازم
والاتفاق فيه لا يفيد في القياس الاستثنائى وان كان المراد المحوى والحاوى فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعا فنقول
لا شك ان المقصد الاصلى هو المحوى والحاوى لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهى العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك
ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بخصوص العلة تنبيها على ان مناطها
هو كون العلة الحاوى لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائى هى المقيدة
للعلية بالحاوى لكنه قدم استثناء التالى عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم منع الشرطية على
الاستثنائية حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اورد ما يقيدها معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم منفصلا فانتظم الكلام انتظاما
حسنا وربما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ قوله واما اعتراض الفاضل الشارح قرر الامام الفاضل بالطريق المذكور
بان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوى لانه واجب لذاته
لا يتاخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى فيستحيل ان يتاخر عنه ولان الحاوى لو تقدم على المحوى الذى هو الخلاء والمتقدم
على المع متقدم وكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدمه ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه
ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض فيه للتقدم القايل بان ما مع المتاخر متاخر ولا يحتاج اليها
اصلا فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام او عرض على تخطئة الامام
قوله ولكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه توهم لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهوب اليه توهم كان هذا
يكون معللا بالشرف وجب ان يكون كذلك قوله ولعلك تقول يجب ان علة الجسم الحاوى غير جسم تقريره انك تجعل الحاوى و
علة المحوى مستندين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ما مع المتقدم متقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان المحوى فيلزم
امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى كان سابقا على المحوى متحدا بوجود
السطح فيكون للمحوى معه امكان فلا يجب معه ما يملاه فيمكن الخلاء وهذه هى الطريقة التى اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض
للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى في الثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم ان يتقدم على عدم المحوى لان
تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى فلا يلزم تقدمه عليه و ليس علة له
نظر الامام في قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى تقدم بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصر التقدم الذاتى في العلة ليس بجيد ثم يمكن
ان يقال هب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان الحاوى متقدما
بالطبع على المحوى عاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى
بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع
كما اذا كان شرطا فالمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤال وعندى ان نظر الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق
كلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان
تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعلة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما
ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع علته فالقول بانه يجوز لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن
التوجيه قطعا وهذا السؤال اورده في فصل اخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى و

وامكان المحوي مع وجوب علة المحوي فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوي
انما يكون مع وجوب علته للعلية واما وجوب الحاوي فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوي وقوله وليس كل ما هو
بعدم فهو بعد جواب سوال لما قال المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلا وانما يلزم لو كان للحاوي
سبق على المحوي فكان سائلا قال وجود المحوي بعد علته وعليته مع وجود الحاوي وما هو بعدم بعد فيكون وجود المحوي
بعد وجود الحاوي فيلزم امكان الخلا وجوابه ظاهر قوله ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي يحترس من ان الخلا ليس
بممتنع الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلق مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لا نسلم
انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلا فانهما اذا عدما لم يكن خلا ايضا لانه لا امكان هناك حتى يكون باعتبار خلا او ملا
فامكان الخلا غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه قوله سوا جعلت العلة صورة
الحاوي او نفسه التي يكون مبدا لصورته او يكون هي كصورته اي نفسه التي تكون كصورته فانك قد سمعت ان للفلك ارادة
جزئية والمريد للجزئيات لابد ان يتصورها والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم
محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيه صور الجزئيات وينزل منزلة الخيال فينا الا ان الافلاك
لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس
المنطبعة اما كصورته النوعية او على صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدا الاثار المختصة به و
دل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما جاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة
النوعية بل كالصورة وان يكون غيرها اما نفسه التي يكون مبدا لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهو صورته
النوعية قوله كان للشي ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشيا فيه نظر لان تغاير الاعتبارات ان كفى في صحة كون
الشي فاعلا قابلا فلم لا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجايز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها
لشي قوله وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كالية لها
اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة بالمادية كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصورة النوعية
وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها مشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع
مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء
الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا تضيء
كل شي بل مقابلها واما الصورة الكالية فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت
عقلا لا نفسا فيكون فعلها ايضا مشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما لا وضع له بالقياس
الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس
اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم اي يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشي
وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة لجزئيه لا يقال لا نسلم انه
يكون علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النمط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول
ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان عليته احدهما كافية للاستدلال وبعد تقرير المقدمات
نقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى والصورة لكن ليس لشي منهما وضع هو هيئة للشي بسبب نسبة لا الوضع
بعض اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وشي من
الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شي منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم و
هو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجدهما

فيها صورة بحسب الوضع السابق قوله تبين انه لابد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا
الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تاثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تاثير
كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين
ان تكون علته العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله
احكام ثلثة هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز
صدور العقل الثاني من الاول والثالث من الثاني وهكذا واما الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط
الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا
ثم ما ثبت قسمته فلا مشاحة في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء هذه الاحكام ليس على اليقين والجزم بل على الاخلق والانسب
والكل محمول على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسوالان لا يردان الا على كلام الشارح قوله وليس يجوز مع كلام الشيخ
انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويبتدي بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك اخر وهلم جرا
الى اخر الافلاك لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لابد لكل فلك من مبدا عقلي فالواجب اذن ان يبقى استمرار
سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فينا زل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل اخر فلك
اخر الى اخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت امرين ترتب العقول واستناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل لكن
يحتمل ان يصدر عن المبدا سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد او ازيد ويصدر من احادها الافلاك او
يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة او لتعدد جهاته جميع الافلاك وغير ذلك من هذه الاحتمالات كيف
حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم
بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم يطابق على ما قصد بل مبني على الكلام ايضا على الانسب بحسب النظر
فانه لما ثبت ان كل فلك او عقل هو شبيه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب
العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها من العقول
على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب في نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام
معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عن عقل وفلك ثم بعض عقول اخر كثيرة ثم عقل اخر وهكذا فلا
يلزم ان يكون الافلاك مساوية للعقول وهذا اعتراض على ما فهم لم يزعم الشيخ اصلا بل ربما يعترض بخلاف ذلك و
اليه الاشارة بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكم بان الجوهر العقلي
والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورها عن المبدا الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان
اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس يدل على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مرتبة على ما سيعترض
الشارح ثم يترتب عقل ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب قوله اذا ثبت هذا
فنقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر
بالحقيقة واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي مجعولة بالعرض والمجعول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر عن
المبدا شي فذلك الشي له هوية اي ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغاير
للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدا الى اخره فالوجود والماهية معلولان احدهما وهو الوجود
بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النمط
الرابع بخلافه وقد حققناه قوله اما باعتبار تقدمها عليه في ثانية المراتب من الوجود اعتبار التقدم بحسب
التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل تتقدم على الوجود فالماهية في اولى المراتب والوجود في المرتبة

والامكان سوقف على الوجود الذي هو
الثانيه واما ان الامكان والوجوب معه في الثانيه فغير مستقيم لان الوجوب والامكان سوقف على الوجود الذي هو
في المرتبه الثانيه فهو في المرتبه الثالثه وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في ثانيها
لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل هو الوجود في المرتبه الاولى والماهيه في المرتبه الثانيه
والامكان والتعقل للذات لانها موقوفان على الوجود والماهيه في المرتبه الثالثه والوجوب والتعقل للغير في المرتبه
لانها سوقفان على الوجود والماهيه والامر الخارجي في المرتبه الرابعه ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي
بعضهم الترتيب بين الوجود والماهيه فقط قوله والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول هذا لا يدل على دليل او يجعل الصاع المرتبه العالمه
على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد به
الاعم سواء كان بالذات او بواسطه فهذا لا ينفي نسبه المعلولات الاخيره الى المتوسطه ونسبتها الى العاليه فلم يحصل الخلاص لا يمنع ظ
من تشنيع ابي البركات ولعل هناك سترا لم يريدوا التصريح به قوله منه الواجب ان يفصل عليه اي قد سبق ان
مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه او عقل غيره وقوله فعلا وشرفا متعلق بقوله كتى الشيخ ثم
ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغير ها من التعليلين لا يصلح للعليه اما او لا فلان الامكان والوجوب عدميان و
المعلول يستحيل ان يكون علة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى
واحد مشترك بين الوجودات فلو كان امكان علة للشي كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول
علة للفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب
واما ثالثا فلان العلم عندهم صورة مساويه للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال ان يكون
علم العقل علة للفلك وعلم معلوله علة لعقل فاستحاله اختلاف الامور المتساويه في اللوازم واليه اشار بقوله
وما يجري مجراه . واما رابعا فلان علم شي بنفسه ولغيره زايد على ذاته فعلمه ان كان هو المبداء الاول فقد صدر عنه شيان
وان كان هو العقل الاول فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل الامكان كاف هو
والوجوب علتان بل من شرايط العلة والعدمي صالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود وجوب
الوجود وليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والجواب الاول ايضا وارد ههنا فان تفاوت الاثار
انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبداء العقل بشرطه والجواب عن الاخيرين ان علم الشي بنفسه
ليس بزايد كما مر وعلم بغيره من المبداء الاول بواسطته قوله ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما هذا
اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات تقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما
من مختلفات فاما ان يكون المبداء الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه الكثير من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلة
الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبداء الاول لا يكون بسيطا وقد فرضناه مركبا هذا خلف وان كان
شيا خارجا من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر قوله ولو قنعنا
مثل هذه الكثره توجيهه ان الكثره التي اثبتوها في العقل ان كانت موجوده في الخارج فقد صدر عن المبداء الاول
الكثير من الواحد وان كانت اعتباريه فمثل هذه الكثره حاصله للمبداء الاول لكثره ما له من السلوب والاضافات
فلنكتف في صدور الكثره عنه اجاب بان السلب والاضافه لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعا
السلب مسلوبا والاضافه منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافه يلزم الدور وهذا كلام كما ترى مزيف
لان تعقل السلب والاضافه سوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج سوقف على نفس
السلب والاضافه فمن اين يلزم الدور وربما توجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات اما في الخارج والاشارا
فباطل وسوجب لتعددها في الخارج واما في العلم فاما ان يتعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والا
عتبارات

والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى
موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور
الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما سوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه
على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهه اذ لا برهان
دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثره وربما كانت الكثره من جهات اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه
لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثره وهذه الملازمه لا سوقف تحققها على وجود الملزوم قوله كان المبدع بالحقيقه هو ذلك
العقل فقط لان الابداع هو الايجاد بلا توسط شي وساير العقول موجده بتوسط ذلك العقل لكن فسر الابداع في النمط
الخامس بايجاد شي غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين اخص وهو الابداع الحقيقي واعم وهو المذكور في النمط الخامس قوله
ثم انهم يوتون دعواه بنفسه هذا كلام الشارح يعني نقل عن الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات
من كلامهم من استناد المراتب الاخيره الى المتوسطه واستنادها الى العاليه وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول
بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطه كان مبدعها ايضا بالحقيقه فقد ظهر ان المذهب ليس
الا صدور الكل عن الله تعالى الاول بلا توسط والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان
مبدعا بالحقيقه بل بتوسط المبداء الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضروره قوله
اشاره لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب عالم الكون والفساد فالاجسام الموجوده في هذا العالم لما كانت
متغيره بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت وهو العقل علة مستقله للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون
في عللها التامه نوع تغير وادام يكن هناك شي يشتمل على التغير والحركه الا الاجسام السماويه فقد علم ان لها دخلا في ايجادها
لكن لا يجوز ان يكون علة موجده لها فان الجسم لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علة معدة بمعنى انها بحركاتها تحدث في هيولي العالم
عالم الكون والفساد استعدادات مختلفه هي شرايط لفيضان الصور عليها قوله قابله لجميع انواع التغير اي
يقبل موادها جميع انواع الصور وليس المراد تواردالاعراض فان الكلام في تغير وجودها اي تلك الاجسام تكون وتفسد
بخلاف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد واما الاعراض فكما تتوارد على الكاينه تتوارد ايضا على الافلاك كالحركات و
الاوضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منها قابلا للحركه والتغير في صور اي حقيقي فان الهيولي اذا كانت متصورة
بصورة كان لها حقيقه ثم اذا زالت تلك الصوره وحصل صورة اخرى واما الصوره فتغيرها هو زوال صورة وحدوث
اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفه واحوال مشتركه فمن حيث اشتراكها في الطبيعه الخاصه تحصل الهيولي من العقل
الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال تحصل صور العناصر لانا نقول لا دخل للاجرام السماويه في هيولي عالم الكون
والفساد ولانها ثابته يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولي موقوف على الصوره
ولما كان للاجرام السماويه مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولي لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها للصوره
حتى يدوم ويبقى قوله ان ذلك ليس ببعيد عند التفتيش فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعيه
ثم يزول تلك الصوره بواسطه اعداد الحركات السماويه وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام
العنصريه بنوعها وذلك الاحتمال ينافي له قوله فتامل حال التخلخل فان التخلخل هو ازدياد البعد والمقدار
انما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصوره النوعيه فهي سابقه على المقادير والابعاد قوله واما الامور المنبعثه
من السماويات لما كانت الطبايع والصور والنفوس تصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض فتعلقها
لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات
وهي المراد من الامور المنبعثه عن السماويات وتحصل بحسبها من الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذيه تحصل

الخواص الطالبة الغذاء وتحركه وينفذه في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها بدلا لما يتحلل قوله منها ان الاستعدادات المذكورة
اي الاستعدادات اما ان يكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت
معدومة فلان المادة في حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور
دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات يقتضي القول بان السماويات يصلح ان يكون عللا للحوادث
فيجوز صدور الصور عنها ولم يحتج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا للصور
الحوادث الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى
الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا لكل اثر بل ما يناسبها فان
الشمس مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا الضوء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض عن السماويات
قوله انما يجوز ذلك في النفوس فقط هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فمن الجائز توقف
بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول قوله
صدور الافعال التي لا يحصى عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ان اراد ان صدور الافعال عن فاعل واحد
بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله
على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ للكل وهو متعال عن الحيثيات وليس سلمناه لكن فلا نسلم
انه يلزم ان يكون فاعل الصور جواهر من العقليات متأخر الوجود وان كل عقل مشتمل لكمالات غير متناهية لجواز ان يحصل
من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقول العقل الاول لا صور علمية فيه وانما الصور العلمية في
العقل الفعال والله اعلم بجلية الحال

النمط السابع

قوله كالصور المعدنية اول مراتب العود الاجسام
البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى فهما متقدمان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت
تحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج وتحرك في جميع الجهات
اي النمو وهو النبات ثم مركب اخر له مزاج وصورة تحرك في جميع الجهات وبالارادة واحساس وهو الحيوان ثم مركب اخر يحصل
له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان قوله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في اخر المراتب يصير
عقلا لكن لا فعالا للكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا وظاهر
ان الشرف مرتب مراتب البدو والعود مراتب العود على التكافؤ اي في الاشرف في مراتب البدو وبازاء الاخس في
مراتب العود ثم ان الشرف في مراتب البدو يتناقص الى الهيولى كما ان الخسة في مراتب العود يتناقص الى العقل المستفاد
وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبر بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من الانسان
بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه قوله ولما كانت النفس الناطقة يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت
وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها
بل تعلقها به لتكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها ثم ان العلة الموثرة
في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس لو كان علة تامة لها
لزم قدمها لقدمه وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس
ان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان
البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم ينعدم البدن فلا يخ اما ان يكون للبدن
دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن دخل في وجود النفس اصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل
في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال هو

هو ما ذكره الامام واما الشارح في الاستدلال تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات العارضة لها لذاتها كالصور
المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس الا بقاؤها بعد الموت وتجردها
في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار بقوله التي هي موضوعة ما للصور العقلية المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها
فان الحكم المذكور ليس الاعدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم
احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم
وهو ظاهر قوله ليس بمناقض لا ثبات حفظ المزاج ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظ للمزاج والمزاج كيفية متشابهة
في الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال
حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله تبصرة التبصرة جعل الاعمى بصيرا
كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المعقود فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات
لان ما ينسب الغافل عنه الى العمى يكون اوضح لا محالة مما ينسب الغافل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث من البحث التنبيهي لانه
بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين
بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء تعقلها المعقولات لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو
الجوهر العقلي وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر
فوجب بقاء تلك التعقلات بعد الموت لكن هاهنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن
لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور عن العقل فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلها
غير محتاج الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن
فالآن كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لا يضرها في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود
الفاعل والقابل فكان سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان يكون الآلات شرطا في المفقود الآلات
لها وهي يلزم من عدم الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انها
تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج واقول بقاء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل
الفعال يدل على ان المطلوب ليس الا بقاء التعقلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال
وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء ما قبلتها كما ذكره الامام واما خلط
الشارح في كل من فصلين احدهما بالاخر فغير صواب وفائدة هذه الاستشهاد وجوه الفاعلية اما بحسب التمرن او بحسب التجربة او
بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس شيء مرات متكثرة حصل للحس هيئة تمرنية يدرك في تشبيها ذلك الجزئي ومعاينته سريعا
واما التجربة فكما اذا كان لشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه
كان اجود احساسا به واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فمراد الشيخ بالكلال هنا الاختلال في قوة
التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات التعقلية التمرنية والتجربية وان لم يختلج في سن الانحطاط والاستشهاد بقوة
الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة الحساسة يختل في سن الانحطاط حتى لا يمكن الشيخ اخذ بصرا او سمعا والاختلال للهيئات
الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما
يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف المنفعل وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة
لم يبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية باقية قوله اشتغل بشيء وبهم يمكن ان يعرض
هنا وهو ان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص عقله فقد اختلف قوة التعقل لاختلال الآلة فيكون التعقل

بالآلة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستثنينا نقيض التالي وهو ينتج نقيض المقدم وانتم استثنيتم
عين التالي وهو لا ينتج اصلا لانا نرى ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه وذلك لا يدل
على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجدنا له تعقلا مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه
معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالآلة لاختل مع التعقل باختلال البدن لكن في
التعقل يختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وح يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس اذا كان يعرض
لها مع كلال الآلة يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة
وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في اوقات سن الانحطاط فاللازم مثله وح لا يتوجه حله المذكور بل وجه منع الملازمة
بناء على ان اختلال فعل وصورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل
ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابها
بعدم انتاج عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن **قوله** قال الفاضل الشارح اعتراضا انا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس
بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو
ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معينا من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقض انما يرد
على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في اخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوى الحيوانية اعني
قوى الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى اخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقص
انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا يبقى القوى الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب
الابقاء القوى العقلية على حالها لكنا نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن حصل له ذلك الكمال حال اختلال البدن
قال القوى العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال
والجواب اشار الشارح بقوله ثم انه حمل الازدياد في الكهولة الى اخره ويحصل هذا الاعتراض نقصان تفصيلي واجمالي اما التفصيلي
فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان بقاء القوى الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوى العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن
لزم ايضا من اختلال القوى البدن اختلال القوى الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف
على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخ اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول هو
الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات الاولى هي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوى الحيوانية يطلق تارة
على الكمال الاول وهو القوى التي يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وحركة
النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوى الحيوانية والصحة اعني اعتدال المزاج لما عرض بحدود نظرا الى افراطه
وتفريطه ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبوسائط ذلك يزيد الاعتدال وينتقص اي يكون على حد هو
اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد او ينقص بحسب اشتداد الاعتدال وضعفه
بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يعتبر فيه فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا وان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا
يعتبر فيه الا الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والا لما اختلف
بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان فالقوى الحيوانية التي نقض بها الامام ان كان المراد
بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان
الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كما ان الآلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكاتها كما ينبغي وان كانت
في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي فاشار اليه بقوله فظاهر انها لو كانت
منتقصة اي التعقلات كمالات ثانية وقد تبين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات

التعقلات بالآلة فكلما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك وما
كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي فلهذا اخر عنه والا كان الترتيب يقتضي تقديمه واما
سؤال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حدا واحدا لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل
الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العلوم فغير واف لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا
في زيادة الهيئة التمرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان
ليس بشيء لان القوى الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائما في التحلل والتزايد فيكون القوى الحيوانية كذلك بالضرورة واما
ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات الثانية
وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول وهو قائم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبرة الكمال
الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني **قوله** لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة
ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا يستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا
المسترشد الذي يلاحظ تصوراتها بعين التحقيق والانصاف وعلى المجادل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا يتركب الا
من اليقينيات وتفيد اليقين **قوله** واما القياس فلان تلك الافاعيل اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو
التاثير بل هو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال
القوى البدنية لا تخ عن انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو انفعال من المحسوسات واما القوى المحركة فلان
تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فهو قسر واما قوله والفعل
وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما
هو من القوى والقوى الطالبة لا يكون قاهرة له ضرورة ان الكمال في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى
القوى لكنها ليست مقتضى طبائع العناصر التي تلتئم منها الموضوعات كالعين والانف والاذن والجلد فان العناصر مقصورة
على الاجتماع فيكون منافية لاجتماعها ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوى الذي هو موقوف على الاجتماع فصلا عن فعلها فيكون
بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا وللضعف العارض للقوى لا
يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك الرائحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص
الشمس كان الحس يبطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من
هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالآلة فما هو المطلوب غير لازم **قوله**
هذه حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكاتها وآلتها وكل قوة لا يدرك الا بالآلة لا يدرك نفسها ولا ادراكاتها
ولا آلتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبين الشيء وآلته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا
يدرك الا بالآلة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها
ولا آلتها لكنها تعقل نفسها وادراكاتها وجميع ما تظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان
القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس موقوفا على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا يفيد شيئا منهما اما الاول فلان
من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة
الحاصلة المسماة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما
الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها
بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله واقول قد تبين مما مر ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط
الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب

والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثاني اجاب عن
الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم
كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة الة قوله وهذه حجة رابعة قدم الشارح بيانها اربع
مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع
بحسب تعدد المواد فباقي الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها في العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة
عن الابدان تبقى مع انها متعددة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية تمايز النفوس بها
فعلت الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب ان يكون ثمه شي يقبل تاثير الفاعل قائم بهما فيقبل لا تاثيرهما
فانه باق والباقي لا يحتاج الى تاثير محدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التاثير هو الذي يحتاج الى قابل لا التاثير
على الابتداء والصواب ان يقال المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لاشخاص العلوم ثم حرر الحجة
بالقوة العاقلة لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له والتالي باطل اما بطلان بقسميه
التالي فلان الانسان يعقل اعضاءه في وقت دون وقت اما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت
في بعض الاوقات كان تعقلها له لكن الجسم بحصول صورته وتلك الصورة يكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة
ذلك الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالالة بحصول الصورة بالالة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والاخر
صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا التقدير كاف في الاستدلال لان الاقسام
لما حصلت الحصر في الثلثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما
في وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لا محالة وح يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي
بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لا تنتهي الى قوله اولا تعقل التعقل اصلا استدراكا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه
كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل
له لان القوة العقلية انما تعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المتميزة الحاصلة لها او
صورة اخرى متجددة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المتميزة لها
وح ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على
متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقد مر في النمط الثالث
ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشي متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او
ملاقيا له وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتحققة هي صورة المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة
العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المتميزة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثاني يستلزم حصول ماهيتين لشي
واحد لها وهو مح فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل
نعم قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشي واحد مشكل لان المتعقل هنا اما الجسم
او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية
في الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها صورتان من صورة المتعقل في مادته موجودا
في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي لم تزل في مادتها بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة
في المادة وهو لا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل هنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة
حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم في مادة واحدة وهو مح لانه لابد في تعدد الاشخاص من تعدد
المواد لكن في العبارة مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية

العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل
من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها ماخوذة مع المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في
مادة واحدة لكن لا يتقيس لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العقلية العاقلة او دوام لا تعقله الا به
تعنى به اخرى لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالآلة
وهو غير لازم لانا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالالة كانت دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل
لها الى اخر الحجة قوله اعاد الاعتراض تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما
يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس
والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة
فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشي هي صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة مجردة والخارجية
مقارنة فقول المعقول من السماء ليس سماء ان اراد به الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يبقى تماثلهما
وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو حقيقة السماء بما هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء
لم يكن المعقول هو السماء بل غيره والحاق السواد والبياض بها غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنس والسماء المعقولة
والمحسوس فردان من نوع ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقول فهو جواب سؤال يمكن
ان يورد وتقول الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب بان
المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فباعتبار الاول عرض وباعتبار الثاني
ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لا في
موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر قوله ومنها لا يلزم من كون
العاقلة اي ليس سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نسلم ان اجتماع المثلين مح وانما يكون مح لو لم
يكن احدهما ممتازا عن الاخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة العاقلة والاخر محل لها فاجاب الشارح اولا بما مر وهو لزوم
الصورتين لابد ان يكون حالة في محل الصورتين القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان الصورة لو كانت حالة في العاقلة
فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لا يكون جسمانية
وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر قوله الفرق بين الصورتين باق
لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا لقائل ان يقول هذا الفرض ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة
وفي محلها يلزم ان يكون الشي الواحد حالا في محلين مختلفين وانه مح ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت
الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الاخر فيكون مقارنة
لهما معا لكن ههنا شي اخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير
جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة
للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق ايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة
العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى وهما مقارن المقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد وانه محال وهذا الكلام
يصلح ان يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها و
الحالة في الحال حال في المحل بالضرورة يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كان الصورة
الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولها في مادة

والمحال هذا لا ذاك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد في الملزوم ملزوم
الاتحاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعترض لاحدهما يمكن نسبة الاخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا
اثنينية فنقول نسبة العارض الى المحل مغايرة لنسبة الحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مغايرة لنسبة احد الحالين في محل
الاخر فظهر التمايز قوله والنفس مدركة للصنف الاول دائما الى اخره ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات
النفس مادامت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس
معلومة لها مادامت حاصلة لها ثم ان العلم بالشيء بالعلم ايضا صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا فيلزم من العلم
بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك
لانه لو كان امرا زائدا لكان حاصلا لم يلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال توضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو
كان العلم بها بحسب صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس
وبهذا البيان يتبين ان العلم بالنفس او لغيرها مما لا يباينها ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن
علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم
بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التعلق
بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان اللازم
هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والشجاعة والشجاعة
الى غيره لكن من صفات النفس قوله هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء
النفس بعد موت البدن وبقاء فطنها تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء
الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمى الفصل بالتكملة قوله فاذن هما لامرين مختلفين ههنا شيئان الاول ان قوة
الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا وبالعكس وليس كذلك الثاني ان
قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين اي موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر
عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف
بالفساد لان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي
لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد و
فيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد ليس ان ذلك الشيء
يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم
الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم قوله فالنفس ان كان اصلا لا يخلو اما ان يكون
النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبوله الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل
الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لا يقال الثابت بالدلايل السالفة انها ليست قوة حالة
في الجسم وهذا لا يستلزم انها لا تكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس
بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسايط كلها غير حالة او شيء منها حالا كالصورة
والاخر محلا كالهيولى وايا ما كان لوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد فلا يكون
النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نسلم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما
يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب
ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن

نقول مراد الامام ان النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره
متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزءا للنفس هذا خلف لانا نقول لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا
غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى لا تقوم الا بما تحل فيه ورد لا يلزم ان يكون نفسا وايضا
سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسايط قابلة للفساد ولو اقتضى
قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها
وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين
او ملاق والاول باطل ولا ملاقي لها اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم فساد ما
فنقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد فيها شيء فان الهيولى من شانها ان يفسد منها
الصورة كما ان من شانها ان تحدث فيها الصورة ويبقى قوله اي اذا ثبت ان النفس اما اصل او ذوات اصل
لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذوات اصل اي مركبة من
بسايط لا يكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار
اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل فانها على تقدير تركبها من
جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة
وانه محال ولهذا فرض الامام تركبها من حال ومحل وانهما مخالفان لهيولى الجسم وصورته لانهما جزء النفس مجردان ولعل
الباقي المحل لا الحال في لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وهو لا يلزم
يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية فقد تم الاعتراض دونه ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زادها لتأكيد بطلان
كلام القوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة بمعقولاتها موصوفة
بالاخلاق التي اكتسبها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذا لجواز ان يكون اتصاف
النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح راعى ههنا طريق البحث وهي
انه اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندا لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل
الفساد فكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسايط غير حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذي
هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو الصانع او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما على الانفراد فيكون نفسا او لا يكون قائما
على الانفراد فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن توقف فعلها
عليه بالطريق الاولى فلا يكون فاعلة بذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الاخر وهو لا يجوز ان ينفعل ويتغير
فيكون النفس باقيا لبقاء جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى الجسم متحرك وتقريره ان
التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث او العدم الطاري يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من الصورة
فلا بد في التغير من جسم واما انه متحرك فلانه لما في الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان تقوم قوة فساد والصورة المقيمة بمحلها ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل
هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان
يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه في موضع الطبيعي الا ان السؤال الاول باق لا يقال
المفارق يمتنع ان يقارن المفارق لانا نقول المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه قوله
ثم قال الفساد والحدوث اي كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان

حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نسلم ان النفس لو قبلت الفساد
كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس
فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب
بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يكون يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون مباين
الشيء مستعد الحصول مباين له او فساده عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز امكان وجود النفس او عدمه ان يكون صح
قايما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود ضوء المشرق قايما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات
لما ازدادت استعداداتها وتصاعدت الى مرتبة معينة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية
الانسانية انما يكون بحسب حاله وهيئة مخصوصة تحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث
الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا
لحصول الصورة كان مستعد الحصول جميع عللها بالضرورة يستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لا من
حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبط بالبدن ارتباط تدبير وهذه هي جهة مقارنة
البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة
فامكان حدوث النفس قايم بالبدن لا من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدثت النفس وحصلت الصورة النوعية
زال تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان مع فسادها قايمة
بالبدن كساير الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين وكلما كان حدوث النفس ابتداء
قايما به لا بقاؤه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداد
لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام النوعية موجبا لاستعداد لانعدام النفس اجاب الصورة صح
بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بسائر علله بخلاف
عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا
يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
المستعدة محلا لامكان فساد النفس قلت لا يجوز ايضا لان جهة استعداد الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن
بل من جهة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساد بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة زمان المباينة صح
النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذاك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه
انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استعداد المادة وعلموا ان النفس غير
مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك ولان النفس لما
كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يكن
ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات
العدمية فان قلت لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان
لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا اولا لا يحاشون عن اثبات التناسخ على
ان من الجايز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل
ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم كما مر وعن الثاني ان ذلك التوقف في
الحدوث لا في البقاء فالنفس في الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعلقها في زمان البقاء الى البدن
ومثل ذلك بان اخذ الطاير يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة قوله فلنفرض الجوهر العاقل

العاقل الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان
هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزايل اما ذات الجوهر العاقل
او حال له فان كانت ذات العاقل فهو انعدام لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك
فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى مادة
واما قوله الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرع في كتابه الى آخره فهو ما ذكره نقض لما ذكره الامام ان
الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب
تقريرا لمذهبهم لا لبيان ما يختاره قوله وقالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال
لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل المستفاد الفعال يتصل بالنفس ويصير ايضا
العقل المستفاد فالنفس يتحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد
بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول
يستلزم تجزية العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قايم في
اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة
لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم ثمة اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها
فالمقصود منها ان القايل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل
على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا قوله ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي اعلم ان صيرورة الشيء شيئا
آخر تطلق على ثلثة معان انتقال شيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض وانتقال الشيء
الى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء عين شيء آخر وهو
غير معقول هذا تحصيل كلامه ولكن في عبارته خطاء فاحش وهو انه قد احتج لصار اسم مفعول وهو
المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس بمتعد ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو كخبر الفاعل
على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر صريح يقال صرت الى فلان
مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب
عمرو او عمرو مضروب زيدا بل مضروب زيد او مضروب لزيد وهذا كما ترى خطاء في خطاء وكانه اراد في هذه
فيه لما وجد في المتن ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصايرا اياه لان الكلام في صيرورة
الاول ثانيا فهو صاير اياه فطغى فيه قلم الناسخ قوله تقريره ان ههنا امرين لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير
اسم مفعول ناصبا فنقول على هذا الفرض اذا اتحد شيئان فصار شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد و
هو شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامران ان كانا موجودين او معدومين بطل الاتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا
والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو طاهر المنافقة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم
الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول
بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت المفروض ان الاول صار ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا
اياه امكنه ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صاير ومصير ومن ثمة قال مع الاتحاد هو كون
الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعد ما مر ان قوله هو سواء حدث بعد عدم شيء آخر ام لم يحدث
حشو في الكلام لا طايل تحته فليس يخلو هذا الكلام عن اختلال كما ذكره الامام قوله الصور العقلية قد
يجوز ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعالي او الامر الخارج مستفادا منه وهو

الفعلي اولا هذا ولاذاك كالعلم بالممتنعات فقوله ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني منظور
فيه لان اسناد الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد علم الله تع بالموجودات الخارجية ولما كان
كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير
في الصفات الحقيقية قوله اشارة الى احاطته بجميع الموجودات المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات
وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها
من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء
لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول
اذ كلها قبل كل حادث حادث لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسايط
واعلم ان استدلال القوم على المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم
بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم
بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلم فغير الشارح العلم بالعلة بالعلم التام
وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه
فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في ساير الموارد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب
هو ان كلامهم العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب والعلم بهذه المقدمة ضروري ولا
يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدمه علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول
الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه اوجب الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علمه تع به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما
بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح قوله واما اختلاله بالقياس الى المدرك
اذا كان المدرك ماديا توقف العلم على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة اتم في المدركية قوله عقلت ما دون
الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اما اولا فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا فلان الاول
لما كان منقطع العلايق عن المادة لا تشوبه شاغل ولا تحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه
بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات
والماهية كالمادة فيها شايبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح
ان ادراك العقول الاول باشراق الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراق الاول واما
ادراك ما دون الاول من الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضماير في قوله ولما بعده منه من ذاته
يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته معقولة من ذاته بدل من قوله منه
والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل الاول اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه
للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو عليه قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اولها
علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذاتها
ذواتها بل من قبل عللها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك
المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة
بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته

بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها مجردة لانها مجردة وبالعلم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي لا تعلم عللها من
جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول
بحسب استعدادات يحصلها هذا كلام الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعري اذا قيد العلم العلم بالتمام كيف
نفرق بين النقيضين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم
بالمعلول قوله وقول يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية قد اجمع الحكما على امتناع اتصافه تعالى
بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قابلا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم
الله تع لما كان هو موصوفا حصول الصور فيه والعلم مقدم على الايجاد فعلم العقل الاول او لانه بوجه فيكون صورة
للعقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لا مباين له قوله العاقل
يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل في بادي النظر وكان
طريق التعليم ان يتقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكد ينتظم قياس الشعر هنا لبعد المقام عن
التخييل وكان يقدم من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية تحصل الظن ثم تدرج
الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل الجدلي فان يقال بنا على الدرس السابق علم الله تعالى لغيره يجب ان يكون
نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثانيا او لا يكون والثاني مذهب القدما والاول اما ان يكون نفس الله تع او غيره
معلوله او لا هذا ولا ذاك ومحال ان يكون نفس الله تع لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو
بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما
بالله تع فيلزم الكثرة في ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية او قائما بمعلولاته فيلزم ان يكون
علم الله تع عين معلولاته وانه المط واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان
يكون بين الذات والصورة امتياز لكن الامتياز بالماهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما حصلت في الذات بجميع عوارضها
واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا
حصل لك صورة المعقول بمشاركة من المعقول ولا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة
اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها فالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد
عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة
اخرى مماثلة لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن
النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة من العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في
النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكن نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها
الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه اخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول
للفاعل فيكون حصولا لغيره لذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد وحصول الشيء للقابل بل اضعف كونه
حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بالطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الى اخره ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب
بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله فانه لما تعقلتا كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولات
متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين بجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت
من الله تعالى والصدور هو عين التعقل يلزمه ان يكون الله تع عالما بها من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها
صنفان احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والاخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تع وكعلمها بالمعدومات فان

هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدا الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور ساير
معلولاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تع كانت ايضا حاضرة
عند الله تع ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تع عالما بجميع الاشيا من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا
علم الله تع بالاشيا هو تميز الاشيا عند الله تع وتميز الاشيا عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز
الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشيا فالعلم اما ان يقال بمعنى الله تع
بمعنى تميز الاشيا عنده او بمعنى الاشيا بمعنى تميز الاشيا واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا
عدم تماميته في الاستدلال قوي متين في دفع الاشكال **قوله** تو بعد التقرير ثم بين ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان للجزئيات
طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي الطبايع ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي
طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير فلانها
بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب قد تقرر عندهم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تع عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم
الله تع وانه تم هذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح به القوم بل ما صرح به في تحقيق علم الواجب والحق الصريح
الذي لا تشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان ان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة
بزمان ان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات
من حيث يجب اسبابها باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا
لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلا و
توضيحه ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب
عدمه امتنع وجوده وكل عاقل ما لم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه واذا عرف
اسباب عدمه عرف انه ممتنع ولا يكون عنده امكان الوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده اسباب وجوده عرف انه عند ان يوجد واذا عرف جميع
ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا
ان زيدا يمشي الى زاوية وعرفنا لزوما على راس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد ولم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز
يحكم ج فقد علمنا وجوب وجدانه بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها يحكم الكنز صح
بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تع لما كان محيطا بجميع الاسباب كل ممكن ممكن فلا بد ان يكون
محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تع لانه منزه عن التردد والشك
فالله تع يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي
وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال
بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس
تتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل في وقت معين وهذا
العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم تحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا
والا لزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكاين
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكاين ويكون بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق
هذا المقام ويحترز عما يتسرع اليه الاوهام **قوله** اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجود في شخص يعني
كما اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع

طبايع يجب باسباب ماخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدا كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلولة لمبدا
نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى علة جزئية وقوله لو كان
الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع لم يكن استنادها الى الطبايع معلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي
جزئية والوجه في ذلك انه اشار الى ان العلم باسبابها بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل
العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون
القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه **قوله** هذا الفصل مشتمل على تقسيم الصفات الى
اما اضافية محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة
وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافته تغيره او لا يتغير كالقدرة على ما ذكره و
تقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال لذات الله تع فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير
جميع احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله تع بالحقيقة بل بالعرض
فان العارض لذاته هذا الامر الكلي والذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك تحت الامر الكلي وتابعة له سلمنا لكن
الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يغير وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه
لذلك النقض باضافات القدرة لكن ظاهر كلام الامام النقض باضافات المحضة كقبلية الله تعالى ومعيته وبعديته
بالقياس الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز تغيرها جاز ان يحدث في ذات الله تع صفة بعد عدمها
او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وح تعين الجواب الثاني لا يقال
صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته عندهم فلو لم يقتض تغير
الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تع في بعض الاوقات وانه محال بخلاف
تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال **قوله** واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام هذا سؤال وارد على ما فهم لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا
واما على الوجه المتقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ مهنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن
الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه **قوله** واقول في تقريره لما كان جميع
صور المعقولات قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث معقولة حاصلة في العالم
العقلي وانما لم يقل في ذات الله تع ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات
في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور متباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والاجسام المتباينات
او لا يفيض اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمته تعالى خلق فلك غير
منقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد
استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود
في الازل فالشارح انما قدم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة في القضاء
والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتباري الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية
فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهو علم الله تع بالموجودات بما
هو احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها
والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الابلغ بخلاف القضاء
فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما يصدر بحسب الارادة وقصد يحدث لنا متوجه

افاضة

الى يحصل الفعل ثم عزم على ذلك لم تحرك للقوى المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبداء الاول فعنايته اعني علمه
بالموجودات على النظام اللايق كافية في افاضة الموجودات ولا احتياج الى اراده وعزم وقصد كما في افعالنا فالله تعالى مريد
قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار
ان له ان يفعل وله ان لا يفعل فلاشك ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على
الترتيب اللايق بها فهذه الصفات انما تحققها العقل في الله تعالى باعتبارات وليس منها شي موجودة في الخارج بل في نفس الامر في
الادات مجرد ومعلولات مترتبة بعضها لازم لذاته وبعضها حادث ثم غير لازم فهكذا يجب ان يحقق **قوله** وامور لا يمكن
ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض شر ما عند اصطكاك ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات كالنار فانها
بعضها الصعود الارضية لو اتصعدت من الارض الى حيزها لم يكن بد من خرق اجسام معترضة في وسط مسافتها
ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل الا بافناء ما يصادمها فيه وان اقتضت الشر في بعض الاوقات الا ان وجودها
نافع في المركبات وغيرها **قوله** وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن فضيلتها كما لا يمكن فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان
يتادى حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها به نشو ونماء ولاشك ان فيه خلع الصور واكتساء صور
وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وايراده على البدن واحوال الحار الغريزي الذي هو مثل النار اي تصرفاته
في الغذاء هكذا سمعته وليس بمنطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تادت الى انخلاع الصورة الذي
هو فقدان كمال وشر الا انها ليست متادية الى اجتماعات ومصاكات موذية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات
في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اي في الحركات والسكنات يتادى الى اجتماعات ومصاكات موذية
فالصواب ان يقال اما تادي حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصاكات الموذية فظاهر واما تادي
حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريب اليها فكما اذا ورد الدواء الحار البدن ويوذيه بحسب حرارته **قوله**
فاذن قد حصل من ذلك لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شي من حيث هو غير موثر وهو فقدان كمال ايضا فقد
يحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لايق به او نقول عدم كمال لموجود من حيث هو غير لايق به او نقول
من حيث هو غير موثر فليس هذه الاعتبارات تختلف في معنى واحد هو مفهوم الشر وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور
لفظ الشر في موارده **قوله** قال الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل
العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد من القول
بالفاعل المختار فلان قول القايل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل
وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون
ذاك لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك
الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقلي لانها لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا
صوابا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور ويجب ان يكون فاعلا
للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة
او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب اما لا نسلم ان
الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قايلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذاك وايضا لا نسلم
انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشي
صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع
في المعنى الاخير فصح ان يقال الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص والبد

اليه اشار بقوله انما يبحثون عن كيفية صدور الشرور عما هو خير بالذات ولا خفاء في ان اندفاع الشبهة موقوف
على المقدمتين جميعا وانما اقتصر على الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يحسن ان نحقق الخير
والشر في هذه المسئلة ثم نبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نحكم بان العقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية
والعدمية وجدنا الشر من العدميات فانا اذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان
يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جاسيا لا يتاثر عن السكين
كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى فوت حيوة المقتول والى تفرق اتصال بدنه وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود
هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير
لفظ الخير بالوجود ولفظ العدم بالشر فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء
باي معنى شاء وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر والكلام الآن فيه وبتقدير
النزول عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل فلا يفيد اليقين والجواب ان المراد تصوير الخير والشر والتمثيل ليس
باستدلال بل تعيين لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تلخيصا لها عن غيرها حتى يتحقق ان كل
موضع يطلقون الشر يريدون به فقدان الكمال او عدم الشي **قوله** لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه اما ان الشر
هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شي من حيث هو غير موثر والالم وان كان شرا بالقياس الا فقدان اتصال
الا انه جزئي واصدق الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليس بالام واما ان كثرة الالام يقتضي
غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي وهو وجود الشي والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود اخر الكثير العدم الاضافي
الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم اخر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق اي تصوير الشر وبيان
قلته الا بنفي تعليل الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق ونحن نحرر هذه المسئلة من الاسئلة تلخيصا لها من الزوايد
التي لا طايل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور
في قضائه تعالى فان السايل ان يسال ونقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموذية
من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض
وكذا العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب
هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه موثر والشر هو العدم من حيث انه غير موثر
وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في نفسها شرور بل
باعتبار انها يستتبع شرورا هي اعدام كمالات الخير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها يستتبع خيرات اي
يكون مصدرا لكمالات الغير وكذلك الموجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات
والحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها لما تصعد بواسطة التبخير فالشمس يكون شرا بالاضافة
الى التصديع الذي هو عدم صحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا
باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كانها جواب لسؤال
وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا
فاجابوا بان الوجود ليس شرا على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا
الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجد للشر انما وقع في القضاء
الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير

لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام قوله لما كان قوى الانسان تلخيص السؤال ان للانسان قوى
بها والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور
لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في انواع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة
والجمال اقساما بالنسبة غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم والخلق
بالنسبة اقسام هي في كمال العلم وحسن الخلق ومنها في غاية الجهل ودنى الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا لنا درهو الجهل المركب
دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه
فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام الغاشي يكون الشر اكثر فنقول الكلام في الموجود الذي هو شر
والجهل ليس بموجود والا سائر شر بالاضافة اليه لانه ليس سببا له قوله لا تعتقدن عندك هذا تنبيه على توهمات [ليس هو]
في الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم اولا كمال علمه في شقاوة فيكون
الشر غالبا واجاب بالمنع فلكل عن ذلك وثانيها ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب
فيغلب الشر والجواب ان الفساد دائم في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد الا الجهل المركب والاملة الخلق فليس
كل خلق ردي موجبا للعذاب بل ما يتمكن في النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب الاعذابا محدودا منقطعا
بزوال العذاب وحصول السعادة واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده تغلب السعادة
قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة فليس
بمنطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمد في الرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجي ليس الا من عرف
الحق بالبراهين وكان نفاح الاثام كما تقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله
واسعة ليست موقفا على عدد قوله قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب اي الاسباب التي نظام
العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله
تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد موقف عليه قوله
والتصديق بالكيد للتخويف التصديق اي الوفاء بالتخويف وانما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به او لاقامة في الدنيا [بالكيد للتخويف حم]
كالحدود قوله ليمتثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار
على ما يقوله الحكماء لا يجتمعان لانه يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك من العبد فلا قدرة ان شاء
ترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان الملازم يثبت من المستغني مع ان الامتناع ليس بالذات بل من مشية الترك بالنسبة
الى العبد ممكن واستمرار عدم الممكن لا ينافي امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان
وجب ان تكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفي جوابه طرائق الطريقة الاولى
طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى
تناول الغذاء وبقي عند كل هضم لطخة تحصيه في بدن الانسان من اللطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حتى [من الفضلات حم]
اذا اثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصبت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب
فان الانسان اذا فعل افعالا ردية يتنقش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية وتجتمع على مر الايام ملكات متعددة
لكن ما دامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تاذت بها تاذيا عظيما فالعقاب انما هو
لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما
العقاب الوارد من خارج كما انبا عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول يوقف القول به
على اثبات المعاد الجسماني وجه لو سئل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اي شي

شي هو سقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر وهو انه لما
ارتكب الافعال الردية المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض
بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحريره جوابه ان يقال لما
كانت النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب
استعدادات تحصل لها من افاعيلها وكان فيها قوى يمنعها من تلك الافاعيل تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون من
اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف العقوبة لا جرم صار العقوبة سببا من اسباب الارادة
الافاعيل الجميلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا للكمالات
سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون
لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس
الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور في العالم الازلي خلق فلك غير منقطع الحركة تختلف حال
الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المبدأ الفياض صور صور فحال النفس الانسانية هكذا
الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على
الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله تعالى يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم
انه يجب عليه الاثابة على الطاعات اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فيحسن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل
لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس [المعاصي حم]
يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت
عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان
جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل لم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض
من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى ولا يسأل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى
جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة في العالم العقلي ولا بد لجميع المسلمين
وسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم
بجميع الموجودات ازلا وابدا من الازل الى الابد وهو القضاء والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق
علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الاول من ان القدر
على مذهب الحكماء عين القدر على مذهب الاشاعرة وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب متقدمة على
مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول
وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته ومن اسباب الارادة فعل العبد الخير التخويف و
العقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم
العقاب اولم التخويف قلت لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف مقدمة التقدير
على العقاب ولا محذور منه اصلا والاخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب
الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي الى [الملام حم]
منتهى العلل

النمط الثامن

قوله ان اللذات القوية المستعلية لما كان اللذة ادراكا والادراك
اما حسي او عقلي كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما
باطنة تتعلق بالحواس الباطنة بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذة ثلث في ثلث

فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء، ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان
اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت القوى المدركة فان القوى المدركة ما كانت في نفسها
اشرف واقوى تكون لذتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك
ما كان اقوى تكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب تكون لذته اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن تكون لذة رويته اكثر ولما كان القوة
العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في المادة، وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى
الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهي الجزئيات لاجرم تكون اللذة العقلية
اقوى من ساير اللذات فان قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتالم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب
ان تكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة
ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم فمن البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى نحسبها هي
اللذة فادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة والالم الا ان هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك
دايما فربما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات
واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض المحرور الذي يغلب عليه مرة
الصفراء لا يلتذ بالحلاوي بل يعافها ويكرهها لا يقال اثبتوا الله تعالى لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زايدة
على الادراك لزم وجود امر زايد على ذاته تعالى وانه محال لانا نقول اللذة فينا معنى زايد على ادراك الملايم بخلاف
اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات او نقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل
ادراك ونيل للملايم ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا قال من كمل قوته العقلية بحد لذاته
عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضناه تصور الجماع بانه ادخال
في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل وكذلك من تصور الحق لا يلتذ به بل من نيله
فالنفس ما دامت الفة بالمحسوسات مشوبة بشوايبها وكانت المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا تاما يحيث بلا حظها حق
الملاحظة اما اذا تخلصت عن هذه الشوايب فربما يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب
من هذا الفصل بيان الاول حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستبعاد غيرها وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على المطلوب
بالذات من النمط كما سيأتيك تفاصيله قوله لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية يمكن ان يدرك الشيء
ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته مثلا تصور ذات جمال ولا يلتذ بها الا بنيلها
وكان سايلا يقول نيل الشيء لا يمكن الا بادراكه فكيف ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء
ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز ولا دلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لا شك انا نلتذ بتخيل امراة
حسناء وتخيل جماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل دون نيل اللذات فنقول نحن لا نلتذ بل نتخيل
الالتذاذ بتخيلنا النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب لا يقال قد
يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشغال ومر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل
لانا نقول ما نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ
بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة لا تحصل الا بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله
ولا بمجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته
عنده لا في نفس الامر فان قلت فالحاصل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وفي ان يزيل الجهل بعد موته

موته فهو ملتذ به كما في الحبوة وان لم يبق لم يتالم لان سبب تالمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما ثبات
لذته بالجهل المركب بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركب
وانما يلتذ به لو نال مدركه لكن النيل هو وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسيبينه الشارح زيادة
بيان والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث
هو كذلك والمنافي ما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور
لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما اولى بفضل الكمال فقيد الجهل والفساد
ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان ان لا بد منها قال الامام في شرح اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر
فلا بد من العلم بهذه الاشيا، اما الخير والشر فان اراد بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم
رجع التفسير الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان
تكون ادراك للحرارة الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالجمد بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وشم
الروايح المنتنة الموذية ورؤية الاشيا الموذية لذات لانها ادراكات موجودات واما الالم فلان العدم لا يحس به
وان اراد بها التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان
معنى التفسير ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وهو مثل طاهر وان
فسر بمعنى ثالث فلا بد من ذكره لينظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول شيء لشيء من شانه ان
يكون له فيقال لا نسلم ان كان المراد هو كل من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق
الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان
المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريف يعني عن جواب هذه الاسولة
لا يبقى ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافيان المنتسبان الى الغير وقولهم في تعريف الكمال ما من شانه
ان يكون له ان ما ينبغي الشيء ويليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس
والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما يوثره الشيء بالعرض
وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شيء آخر فجاز ان يحس به قوله الا ان الفرق بين الخير والكمال لا
يستراب في انهما متحدان صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ يشعر بان
الكمال والخير شيء واحد فذكر احدهما مغن عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه موثر وكمال بحسب
البراءة من القوة فيتغايران مفهوما قوله ولعل ظانا نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك
الملايم والخير فكلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى
ملايمة للنفس من الاشيا، الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس
فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمسامحة فالشرط في اللذة
حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف الشعور ضعف اللذة لعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور
بها اذ المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لا يلتذ بها كمال الالتذاذ وهذا هو المطابق
لمتن الكتاب واما الشارحان فقد وجها النقض بعدم الالتذاذ النفس بالصحة وجوابه بنفي ادراك
الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السوال الثاني ان بعض المرضى قد يكره الحلو
مع ان الحلو كمال وخير فههنا ادراك الكمال والخير متحقق ولا لذة قوله انه قد يصح اثبات لذة ما لقينا
اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكانه عناها بالبهجة والسعادة التي في هذا الكتاب

عنوان النمط بها فيه اولا قيل من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن
الترتيب يستدعي تقديم التعريف على البحث الاول والثاني الا ان شرع في المطلوب بالذات وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما سبق اليه ان لذة عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى
تحصيلها او الما عقلنا لو كان وقد منا احترازا بالغ عنه وليس كذلك بنبه او لا في هذا الفصل على ابطال هذا الوهم
فانه ربما يجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة ورهبة لعدم الذوق والوجدان كما ان العنين قد يعلم من طريق السماع
ان في الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا لم يعرضه آفات الاستسقام فربما لم يحترز عن المتناولات الردية فكذلك
منها لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الالام العقلية القدح في وجودها ثم نبه في الفصل
الاخير على المطلوب وحاصله ان يقال ان لكل قوة من القوى الجسمانية كما لا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر
ان اللذة ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة
لا محالة واما قوله لو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج فهو كما في النوم فانه ربما تتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة ماخوذة من
الصور المخزونة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد تجنب في المنام من راى امراة باشرها ثم بين ان اللذة
العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات
العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان و
الطعوم والروائح والحرارة والبرودة واما لها ومدركات العقل سوى ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر
العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر واما الثاني فلوجهين
احدهما ان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء حتى تميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم تميز بين الجنس والفصل
وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت وتميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم
بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما
ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي
وان مدركات العقل اقوى واشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قوله
قال ايضا انا نجد عند الاكل نعرض انا لا نسلم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به قولهم لان ادراك
الاشياء على ما هي عليه ملائم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعبارة
والتعبير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وتميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية
من الغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح
كيفية ملائمة لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم
ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك فان النفس قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات
ولا يلتذ بها فان قلت ربما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة قلت لو كان الادراك
نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هنالك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد
حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك نفس اللذة لجواز ان لا يكون النفس
مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك
كل ملائم ونيله حالة مخصوصة نعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملائم ونيله لم تحصل
لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لهما وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة
للعقل ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالها من حيث هي

[illegible]

هي كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيد من هذه القيود قوله واعلم
ان هذه الشواغل التي هي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الالام العقلية وذلك
ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيآت ردية منافية
لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها
منافية لكمالاتها تحصل لها الآلام اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات العقلية
اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية قوله لعدم استعدادها
فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط
وعدم الموانع والالم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر
فقال فوات كمال النفس اما لامر عدمي او لامر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي
بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهملين
ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره عن المعرض عنها باتي في الفصل الآتي
ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد حدوث الموت بحصول الكمال وفهم الامام من كلام الشيخ ههنا ان النقصان
بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واشار الشارح بذكره لكل
التقسيم واحكام الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة العملية
النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم
الاستعداد غير مجبور والثاني الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال
ميزول يزول لها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله واعلم ان رذيلة النقصان النفوس اما ان يدرك
ان لها لذات وكمالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت ان
لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا يكتسب فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم
الجاحدون اولا فاما ان يشتغل عما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور
الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالاخرة
ولا خفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولا فان
كانت كاملة فيهما فهي في لذات لا تتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلمية او في العملية فان كانت ناقصة
في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها فهي على نجاة من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت باضداد
الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي في العذاب بعد الموت مادام الاشتياق الى الكمال لانها
تكون مشتاقة الى ما لا تتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفانيات
اخلاقا وملكات ردية راسخة او غير راسخة فتعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب
غواش غريبة زالت فتزول بالتدريج قوله والحجة الثانية قرر الامام هذه الحجة بان النفس لو وجب عليها التناسخ فاما
ان تتعلق ببدن آخر كما فارقت بدنها او تبقى خالية عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن اخر والاول يلزم محالان
احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن اخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان
على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثاني باطل لانها تكون معطلة ولا معطل
في الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلا اثر منها في
الكتاب فلا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون

[illegible]

عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به ويندافع عنه بعضها ان يكون قسما من الاقسام المفروضة في الدليل وليس في
هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام في الحجة لتقرير الحجة وانما توكل بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون الفعال
النفس بالبدن الثاني فيقل فساد الاول لظهوره مما يذكر في الاقسام الاخر فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة
ببدنين وهو محال وقوله وبعود المحالات المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام الثلاثة
لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة
كما ان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الكلف لانه لم يعرض تماسه متصلة وان استلزمه فالترديد
الى التشابه في الاختلاف الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح وثانيها
على قوله او يحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان فان عدم الاولية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان
الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولية وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال
لو تعلقت النفوس بالابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق
كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن اخر وان يكون عدد
الابدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف (الوف) في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك
ويعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا فاما ان يتصل به
فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس (نفوس) وهو محال او يتدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف قوله
واعلم ان كل خير مؤثر لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان
الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق ولا شوق
له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق
حاضرا في خياله وغائبا عن حسه من حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول
تعالى منزه عن الغيبة فاستحال الشوق عليه وكما انه تعالى مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد ان يكون مبتهجا به ملتذا
بعرفانه وكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه به اشد فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم
في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب
حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه فهو استدلال
بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك ان ادراك الكمال الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال اخر فلا يلزم من ايجاب
ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام فقوله وان كان غيره
كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب ان الحب
هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حيث يقال انه يدرك الكمال والكمال
مؤثر وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا للحب هذا ما تلخص لدينا في شرح
الشرح بالافكار المتوالية وفاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتلالية وانه اشرف ما كتب في الكتب والنفس
ما يتوجه اليه ركاب الطلب لا يعرف قدره الا من ايد من عند الله بذهن وقاد ونظر في العلوم نقاد ولا
ينتفع به الا ذو قوة بتوجيه المباحثات وفكر متغلغل في المبادي حتى ينتهي الى الغايات فالضن الذي اوجب النبي
في كتابه فهو بهذا الكتاب اوجب والنهي عن اضاعته واذاعته الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب وفقنا الله تعالى
وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق وعصمنا عن متابعات الصدق انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير

بلغت المقابلة الى آخرها
على قدر الوسع والامكان

[illegible]

وكان فراغ المصنف سبع الله ظله وبقاءه
وحصل في الدارين آماله يوم الخميس السادس والعشرين
من شهر جمادى الاخرى سنة خمس وخمسين وسبعمائة
والحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد افضل
المرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين

هذه رسالة في القضاء والقدر
لابن كمال باشا المرحوم

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام. بالقدرة والاختيار وكلف بني آدم بالاحكام المنتظمة على وجه الاحكام من غير اكراه ولا اجبار وقدر في الازل وقضى
ما سلب منا الارادة والرضا وكتب ما علينا وما لنا وختم بالسعادة او الشقاوة مآلنا بلا الجاء ولا اضطرار والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد المختار
وعلى آله وصحبه الابرار من المهاجرين والانصار ما تقاطر الامطار في الاقطار وتوالى الادوار في الاعصار وبعد فان مسئلة القدر والجبر من مهمات المسائل التي
الاصول وقد زل في مبادئها اقدام الافهام وضل في بواديها عقول الفحول وانا اريد ان احقق الحق فيها بعون الحق وتوفيقه بما يوافق المعقول ويطابق المنقول
فنقول ان الله جل وعلى بعد علمه المتعلق بالكائنات علما عاريا عن النسبة الى الزمان وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق الحدثان وموجب ارادته

وما يغنيه بيان ما حققناه من ان علمه وتقديره لا يخرجان العبد الى حيز الاضطرار ولا يسلبان عنه الاختيار ما روي ان شيخا
من اهل الشام حضر صفين مع علي رضي الله عنه فقال له اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال له نعم يا اخا اهل
الشام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشامي فعند الله
احتسب عنائي يا امير المؤمنين وما اظن ان لي اجرا في سعيي اذا كان الله قضاه علي وقدره فقال رضي الله عنه ان الله قد اعظم الاجر على مسيركم
وانتم سائرون وعلى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين ولا عليها مجبورين فقال الشامي وكيف ذلك
في القضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا فقال رضي الله عنه ويحك يا اخا اهل الشام لعلك ظننت قضاء حتما لازما وقدرا
لازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله والنهي وما كان المحسن اولى بثواب الاحسان من المسيء ولا المسيء
بعقوبة الذنب من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب الشيطان وخصماء الرحمن وشهداء الزور وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر عباده
تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعط عسيرا ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتاب عبثا ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشامي فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما كان مسيرنا الا بهما وعنهما فقال رضي الله عنه
الامر من الله بذلك [illegible]

[illegible]

قال سليمان عم ان يحملها على الريح ويلحقه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عم كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند
وهو عندك ومن ههنا ظهر ان تعليل الامام البيضاوي [illegible]

[illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بعين الصدور عبد

ادمی دیده ست باقی لحم پوس   هرچه چشمش دیده است آنچیز وست